ПРЕПОДОБНИ ЈУСТИН ЋЕЛИЈСКИ

ДОГМАТИКА ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ

I

У ЧАСТ И СПОМЕН 2.000 ГОДИНА ХРИШЋАНСТВА
И 800 ГОДИНА МАНАСТИРА ХИЛАНДАРА
И 24 ГОДИНЕ БЛАЖЕНОГ УПОКОЈЕЊА ОЦА ЈУСТИНА

ДОГМАТИКА ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ

I

У ЧАСТ И СПОМЕН 2.000 ГОДИНА ХРИШЋАНСТВА
И 800 ГОДИНА МАНАСТИРА ХИЛАНДАРА
И 24 ГОДИНЕ БЛАЖЕНОГ УПОКОЈЕЊА ОЦА ЈУСТИНА

САБРАНА ДЕЛА СВЕТОГ ЈУСТИНА НОВОГ
У 30 КЊИГА

Књига 17
ДОГМАТИКА
ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ
I

С благословом
Њ. Пр. Епископа Шабачковаљевског г. ЛАВРЕНТИЈА
ВПр. Митрополита Црногорскоприморског г. АМФИЛОХИЈА
Пр. Епископа Бачког г. ИРИНЕЈА
Пр. Епископа Рашкопризренског г. АРТЕМИЈА
Пр. Епископа Захумскохерцеговачкоприморског г. АТАНАСИЈА

Издаје
Задужбина „Свети Јован Златоуст" Аве Јустина Ћелијског
и манастир Ћелије код Ваљева

Уредник
Епископ ЗХП Атанасије

Коректура
Ћелијске сестре и Јања Тодоровић

Графичка припрема: Томислав И. Игњатовић, Београд

Штампа: „Финеграф", Николе Мараковића б.б., Београд

Тираж: 3.000

Београд 2003.

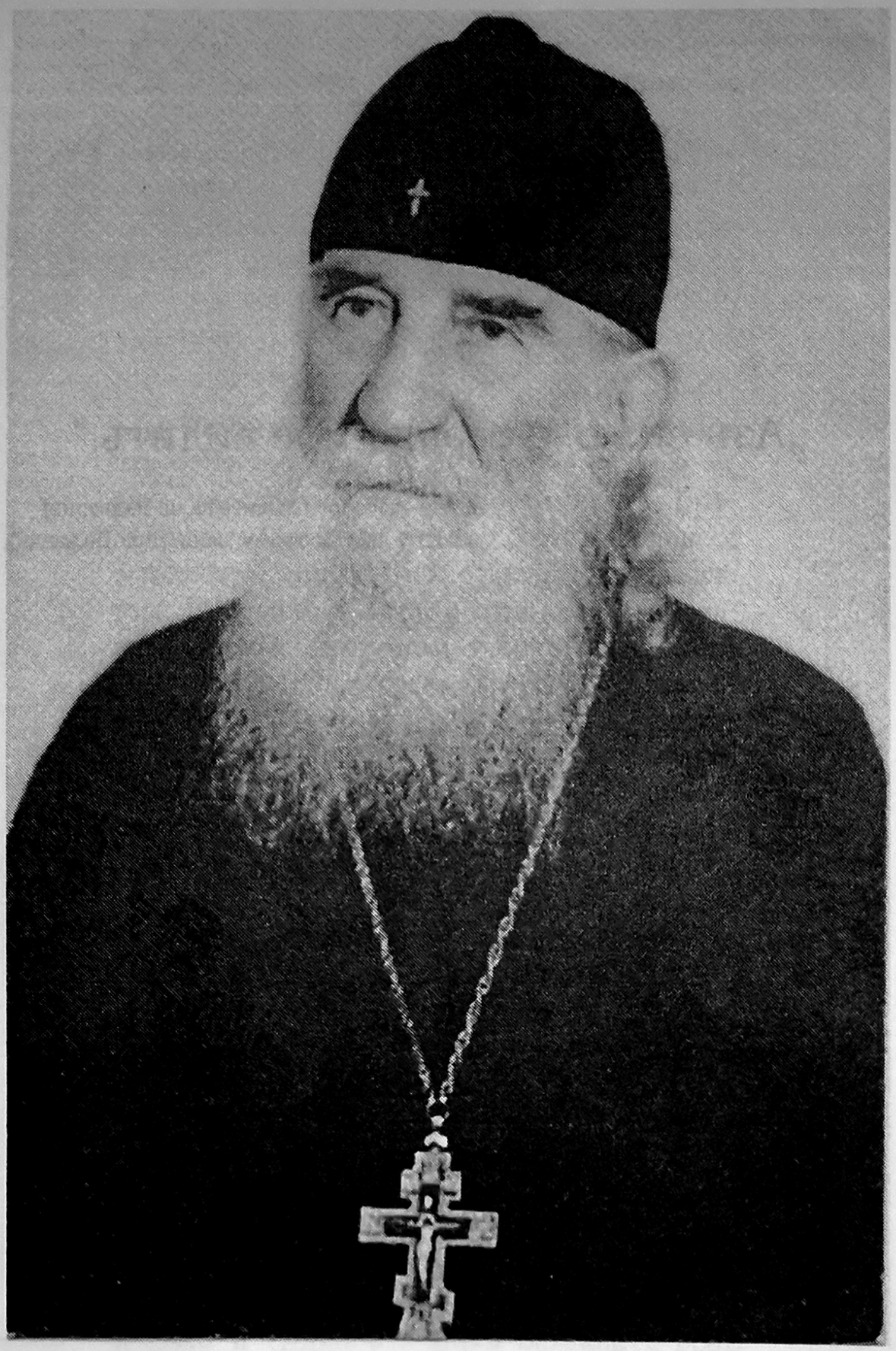
ПРАВОСЛАВНА ФИЛОСОФИЈА ИСТИНЕ

ПРЕПОДОБНИ ОТАЦ ЈУСТИН

ДОГМАТИКА ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ

I

Београд, 2003.



Отац Јустин (Поповић)

„Азъ сплю, а сердце мое видитъ.“

(Речи заспалог Спаситеља на надверној
икони у светом храму манастира Вољавче).

(Прво издање 1932. године – фототипско преиздање 1980.)

Разоума за ніє ништєтою одрьжимь, оть оубогаго дома оума моєго ничєсо имы, яко подобноу вашего достоинства прѣдьложити трапезоу, пльноу соуштоу словєсє аггельскыє пиштє, вась, присныє рабы богатаго Владыкы и Бога, о отци, молити подвизаю, слово разоумомь тєкоуштєє и єзыкь оуяшнієніа оть нєоскоудныихь єго скровишть подати ми, прєжде сихь свѣта зароу, нюже мракь доушє и оума очистив си вьсєблажєнаго Савы иже ныня ново вь нашє роды просіавшаго добродѣтєли житіа бьдрьно сказати вьзможємь, нє яко оного иштоуште похвалити, похвала бо правєдникоу оть Господа, пачє жє пользно что самѣмь оть нієго сьнискаюштє, нє бо, нь и дрєвніимь изрєдныихь моужь житіа потрѣбна бѣхоу писати сє и почитати пользє ради оть нихь прибиваєміє чловѣкомь. А єжє ныня нашєго послѣдняго лѣниваго рода, вь ньжє вѣкь кончина достижє, вь ніємжє мало спасаємыхь, нє тьчію потрѣбно, нь и зѣло жєланно єжє сихь писати и чистѣє почитати яко высотоу стоєштєіє одоушевлієнныє стльпы на житіа ихь зрѣти, и како и єлико оть нихь остаюштє сєбѣ зазрѣти и сьвѣстию осоудити сє, ово жє за

соуштєє вь нась лѣности, яко сє по-
оуштаємымь яко остномь стрѣчєми, кь
добродѣтєли и малы подвигнєм сє. Єдва бо
аштє и многы и вєликыи повѣсти вьзбо-
удєть срьдцє нашє кь житіа исправлєнію.
Сихь ради и азь вашємоу повєлѣнію оть
чьсомоу повиноув сє, ныня хвалимаго
вьсєблаженнаго Савы житіє, иже вь свєтѣи
горѣ Аѳона постывшаго сє, послѣди жє
бывша прьваго архіепископа и оучитєля
срьбьскаго, вь повѣсть прѣдьлагаю слы-
шєштимь, нє оть слышаніа тькмо сіа
приємь, нь оть чьстныихь єго оученикь, иже
сь нимь сьпостникь и страничьствіа сьпоут-
никь, и хожденіа сотроудникь, иже яко
прѣбогатоє скровиштє или причєстіє отьчєє
иже по нихь оного стадоу писаніємь
оставишє. Прѣдьлагаєм же о моужи слово
нє нєсоуштаа о нємь сьписаюштє, и яко
многыми похвалами сєго оукоримь пачє
нєжєли похвалимь, пачє жє соуштихь аштє
и єдва изьяснити вьзможємь, блажими
боудємь, нєоскоудьн бо онь нєбєсныихь
похваль, божьствныихь вь коупѣ и аггєл-
скыихъ, яже оумь нашь яко страстьнь и нє-
чистьнєпостижьнь изглаголати, обачє Бога
вь помошть молитвами єго призываюштє,
єжє по силѣ начинаємь повѣсть, начинаємь
жє вьзыскаюштє отьноудоужє подобно. По-
добно жє вьзыскати оть корѣнє отьрасль, и
обрѣштємь и обьємліємь нє оть трьніа нь
оть лозы гроздь.

(Житїє и подвизи вь поустыни сь отцемь и особь хожденїа и оть чєсти чоудєсь сповѣданїа иже вь свєтыихь отца нашєго Савы, прьваго архїєпископа и оучитєля срьбьскаго, сьписано прѣподобныимь Домєнтїаномь, їєромонахомь монастырь Хиландарь нарицаємаго, отьче благослови).

Предговор

> Ἐρῶ τοιγαροῦν ἐμὸν οὐδὲν, τὰ δὲ σποράδην θείοις τε καὶ σοφοῖς ἀνδράσι λελεγμένα συλλήβδην ἐκθήσομαι. (Ја нећу ништа своје говорити, него ћу укратко изложити оно што су рекли Божји и мудри људи).
>
> Св. Јован Дамаскин (Fons scientiae, Dialectica, c. 2; Migne, P. gr. t. 94, col. 533 A).

Кренут из небића ка Свебићу човек путује кроз чудесна тајанства Божја, обучена у чаролиске облике вештаства и духа. Што је даље од небића а ближе Свебићу он је све гладнији бесмртности и безгрешности, све жеднији непролазности и вечности. А ка небићу тирански вуче грех, и кроз смрт краде душу похлепно. Сва је мудрост живота: савладати небиће у себи и око себе и утонути сав у Свебиће. Тој мудрости учи философија Духа Светога, јер је она мудрост и знање, благодатна мудрост и благодатно знање о природи бића̂; а зеница је те мудрости: знање божанског и човечанског, видљивог и невидљивог. Философија Духа Светога је у исто време морална стваралачка сила која кроз уподобљавање Богу путем подвижничко-благодатног усавршавања умножава у човеку божанску мудрост о Богу, свету и човеку. Тај етички карактер православне философије наглашава свети Јован Дамаскин када вели: „Философија је уподобљавање Богу (ὁμοιοῦσθαι Θεῷ)“, и стога „уметност над уметностима и наука над наукама (τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν)“[1].

---

[1] Fons scientiae, Dialectica, c. 3; Migne, P. gr. t. 94, col. 533 BC.

Као животворна философија Духа Светога она је једина уметност која из шареног и веома сложеног бића човековог може извајати боголику и христолику личност; као наука Духа Светога она је једина наука која самољубиво и осмрћено створење што се човек зове може научити како се савлађује смрт и стиче бесмртност. Стога је православна философија: уметност над уметностима и наука над наукама.

Философију Духа Светога сачињавају вечне истине о Богу, свету и човеку, које се еванђелско-црквеним језиком зову догмати. Отуда је Догматика философија и наука о вечним истинама Божјим, које су људима откривене да би их они оваплотили у живот свој, те на тај начин постигли вечни смисао свога постојања, свога мучног путовања од небића ка Свебићу. Али у савременог човека је сувише очигледна парализа осећања бесмртности и вечности као и помраченост сазнања о вечности и богочовечности свега људског. Успаван и заробљен метафизичким и етичким релативизмом савремени човек обично завршава свестраним нихилизмом. А када се неко разбуди из кошмарног сна релативизма и назре чаробну реалност вечног и бесмртног, он увек нађе у себи силе за узмах и узлет ка вечној истини о свету и човеку. Чим у души човековој гране неки вечни проблем, у њему се одмах појави нека понорна и пустињска глад и жеђ за вечном истином. И тада га немилосрдно осећање глади и жеђи гони кроз пустињу живота ка оазама где вечне истине расту и жуборе извори живе воде која отиче у живот вечни. У том новом расположењу човек се сав претвара у стрелу чезнућа за оним што је бесмртно и вечно, божанско и свето. Сав је устремљен од човечјег ка Богочовечјем. И уколико се божански живот слива у његову душу кроз истине Божје, утолико у њему буја живот бесмртни и вечни. Јер су у својој богочовечанској реалности живот и истина, вечни живот и вечна истина, једно и исто. „Ја сам пут и истина и живот", објавио је чудесни Господ Исус, јер је само у Њему ово троје једно и једносушно, а ван Њега нема пута ка вечном, нема истине о вечном, нема живота у вечном. То је оно што његову Богочовечанску Личност чини јединственом и незаменљивом. У свему што је Христово влада ово нераздељиво тројство: пут, истина и жи-

вот. У сваком догмату Христа Господа ово је троје увек једно и недељиво, јер је сваки догмат пут који кроз истину вечну води у живот вечни. Отуда је у догматима све бескрајно, бесмртно и вечно; и нема ничег пролазног, смртног, фиктивног.

Вечност и богочовечност су једина категорија новозаветног живота и мишљења, стога су догмати као вечне истине увек вечни и богочовечни. Динамизирајући благодатним еванђелским живљењем своју мисао човек поступно узраста из једне вечне истине ка другој, из друге ка трећој, и тако редом, кроз безброј других, ка врху изнад свих врхова, да најзад постигне пуноћу свога бића, плирому свога постојања, и сазнања, и осећања. Смрт греху и смрти, — то је лозинка еванђелске, богочовечанске, православне философије. Хранећи се вечним истинама Христовим православни човек постепено ослобађа своје сазнање, и вољу, и осећање, и живот од свега греховнога, пролазнога, релативнога, смртнога, а уживљавајући се у све што је свето, непролазно, апсолутно, вечно, он оживљује себе. У њему се благодатним подвижништвом свестрано врши савлађивање старог човека, грехољубивог, саможивог, антропоцентричног, у име Богочовека, увек безгрешног, богоживог, богоцентричног. У свом радосном стремљењу ка Богочовеку христочежњиви човек и мишљу и животом расте у све висине, спушта се у све дубине, шири у све ширине; он сав без остатка расте растом Божјим ка, за релативистичко-нихилистичко сазнање, недогледним богочовечанским висинама, где је чудотворни Господ Исус све у свему за нашу мисао, душу, осећање и живот.

Тајна Истине је не у стварима, не у идејама, не у симболима, већ у Личности, и то Богочовечанској Личности Господа Христа: „Ја сам Истина“, Истина свесавршена, никад умањена никад променљива, увек једна и иста у својој савршеној пуноћи, увек једна и иста јуче, данас, и вавек; Истина увек вечита — и у времену вечита, увек безгранична — и у ограниченом безгранична, увек бесмртна — и у смртном бесмртна. Све остале истине извиру из ње као зраци из сунца, стога су и оне бесмртне и вечне. Све догме сачињавају у ствари једну једину Истину: Богочовека Господа Христа. Све оне воде Њему, јер исходе из Њега; све оне одводе Њему као

што сваки сунчев зрак одводи сунцу. Ако само човек пође и иде до краја истине о добру, мора доћи до Господа Христа као њеног извора, и творца, и почетка; ако иде до краја истине о правди, опет мора доћи до Господа Христа као њеног извора и творца; ако иде до краја истине о животу, о свету, о вечности, о љубави, о савршенству, о милосрђу, о блаженству, о кротости, о нади, о молитви, о вери, увек мора доћи до Господа Христа као њиховог јединог извора и творца. Човек православне философије свим бићем осећа и увиђа да нема ничег релативног ни с ове ни с оне стране гроба; свом душом својом кроз све подвиге, догађаје и доживљаје он тече и отиче у бесконачност и вечност, Христову бесконачност и Христову вечност.

Вечне истине догматске нису ни апстрактни појмови, ни силогистички закључци, ни логичке хипотезе, већ догађаји и доживљаји у свој својој историској непосредности и стварности, јер су оне објављене, откривене, виђене, чуте, остварене у простору и времену међу људима. На пример, догма о Светој Тројици је вечна истина, објављена свету кроз многе старозаветне и новозаветне појаве, догађаје и доживљаје; догма о Богочовеку Христу заснована је на историској стварности Богочовека Исуса из Назарета; догма о васкрсењу заснована је на факту васкрсења Христовог. Што важи за ове, важи и за све остале догме, јер су све оне, од прве до последње, засноване на историској стварности, очевидности и несумњивости. Ако човек непристрасно загледа у смисао и садржину новозаветних догмата, он ће морати увидети да сви они претстављају и јесу божанска и богочовечанска факта у границама времена и простора. Њих људи могу несхватити, али их не могу оспоравати. Истина, упорни богоборци одричу и сама факта, ма да их својим очима гледају и виде. Класичан пример тога су фарисеји као прототип свих фарисеја свих времена. Они поричу факта просто зато што су факта, просто зато што желе да факта не буду факта, и старају се свим силама да их претворе у хипотезе, у илузије, у фикције.

Догматика је мозаик своје врсте. Она распоређује и разврстава вечне догматске истине према њиховим својствима, слаже их и сличава према светлости којом зраче, те се на тај

начин добија лик Христов у мозаику вечних истина, лик целокупног старозаветног и новозаветног Откривења. Догматске истине су у свему божанске, бесконачне, безграничне и вечне, јер су од бесконачног, безграничног и вечног Бога. Оне по самој природи својој не могу бити од човека и по човеку. Ту човек не ствара, јер људи немају у себи моћи и силе да стварају вечне и бескрајне истине, већ их готове примају од Бога. Њихово се стваралаштво у овом погледу састоји у томе: да вечне догматске истине усвоје вером, и благодатним подвизима еванђелским паретворе их у свој живот, у своју мисао, у своје осећање. И тако постигну светост и савршенство. У том погледу Светитељи су живо оваплоћење вечних истина догматских. Они су поседници светих истина догматских, а тиме и њихови проповедници и исповедници. Православни догматичар мора ићи њима за све догматске истине, учити се у њих, не заборављајући притом да се са Светитељима општи молитвом, постом и бдењем. Отуда је посао православног догматичара подвижнички и еклектички. Подвижнички на првом месту, јер се православни човек учи у Светитеља кроз свете подвиге у молитвеном поштовању и страхопоштовању пред носиоцима вечних истина Божјих. Свети Дамаскин је једном за свагда утврдио руководно начело за православне догматичаре, говорећи у предговору свога догматског система „Тачно изложење православне вере“ о својој улози: „Ја нећу ништа своје говорити, него ћу укратко изложити оно што су рекли Божји и мудри људи“. Наводећи ове речи великог и светог богослова ја се, у ништавности и убогости својој, једва усуђујем рећи, да сам се и ја при раду држао овог начела његовог. И још додајем у пламеној искрености: према њему и осталим Оцима Цркве, философима Духа Светога, ја сам као глувонем; ја муцам (о, да ми је да сричем!) вечне истине Божје за великим Оцима, великим у светости и мудрости, а најпре за чудесним музичарем вечних истина — светим Јованом Дамаскином. Ако је што у овом мом раду добро, еванђелско, православно, припада њему и њима, а све што је супротно томе — припада мени, само мени. Многоме сам се научио у великих догматичара православних новијега доба: митрополита Макарија, епископа

Силвестра, митрополита Антонија. При раду сам имао у виду и радове осталих православних догматичара новијега доба: архиепископа Филарета, архимандрита Антонија, протојереја Малиновског, Зикоса Роси, Андруце, Диовуниотиса, протојереја Стевана Веселиновића.

Потребно је да нагласим да сам био принуђен да према својим убогим силама у многоме стварам догматску терминологију коју, делимично, немамо, а уколико постоји није довољно разрађена.

Ова прва књига Догматике обухвата све до христологије, а остало: од христологије од есхатологије, објавићу, ако Бог да, ускоро.

На дан светих апостола Петра и Павла
лета Господњег 1932.

Јеромонах Јустин

Увод

1. Појам о догматици

У самом називу „догматика“ садржи се предмет догматике и појам о њој, који собом намеће логичку дефиницију: догматика је наука о догматима хришћанске вере. Али пошто се од стране разних хришћанских вероисповести догмати могу различито схватати и тумачити, то Православна Црква, излажући и тумачећи богооткривене догмате у духу еванђелском, апостолском и васељенском, назива своју догматику православном[1], и тиме је издваја и ограђује од нееванђелских, неапостолских, невасељенских, неправославних схватања догмата спасења. Према томе, православна догматика је наука која систематски и у духу јединe, свете, саборне и апостолске Цркве Православне излаже и тумачи догмате хришћанске вере.

2. Појам о догматима

Догмати су богооткривене вечне истине вере, које се садрже у Светом Откривењу, а чува их, објашњава и саопштава Црква као божанска, животворна и неизменљива правила спасења. Сама реч догмат (δόγμα) грчког је порекла, и долази од глагола δοκεῖν (мислити, држати, сматрати, веровати) у његовом облику δέδογμαι (у 3. лицу δέδοκται = решено, одређено, опредељено), те етимолошки означава мисао одређену,

---

[1] „Православна“ је превод грчке речи ὀρθόδοξος, која је сложена из двеју речи: ὀρθῶς = правилно, тачно, и δοκέω = мислим, држим, сматрам, верујем, те отуда реч ὀρθοδοξία значи: правомислије, правоверје, православље. Насупрот ортодоксији (православљу) стоји хетеродоксија = инославље, иномислије, иноверје (ἑτεροδοξία, од ἕτερως δοκέω = друкчије, иначе мислим, верујем).

утврђену као неоспорну логичку истину у ма којој области људске делатности: философској, религиској, законодавној[2].

Стари грчки и римски писци употребљавају реч догмат у философском, етичком, законодавном смислу са значењем учења, правила, које је због своје неоспорне истинитости за многе добило значај логички и фактички обавезне истине, заповести, закона, наредбе[3].

У Старом Завету реч догмат означава с једне стране политичке наредбе, државне указе и законе,[4] а с друге — заповести Мојсејева закона,[5] или заповести које се односе на религиозни живот уопште.[6]

У Новом Завету реч δόγμα употребљена је пет пута у двојаком смислу: политичком, и означава царске указе и законе[7], и религиозном, означавајући прописе Мојсејева закона који су у своје време имали обавезну силу за сваког Јевреји-на[8], и новозаветне уредбе које су обавезне за све чланове Христове Цркве. Јер се у Делима Апостолским вели да Апостол Павле и Тимотеј учаху верне да држе догмате које прописаше Апостоли и старешине у Јерусалиму (φυλάσσειν τὰ δόγματα τὰ κεκριμενα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἰερουσαλήμ).[9] Повлачећи разлику између прописа Мојсејевог закона и вечних новозаветних истина, догмата, апостол Павле вели да је Господ Христос „закон заповести

---

[2] На то указује Климент Александриски када вели: Τὸ μὲν δόγμα ἐστί κατάληψίς τις λογική (Strom. VIII, 5; P. gr. t. 9, col. 581).

[3] Ксенофонт, Ἀνάβασις III, 3, 5. — Цицерон пише: Sapientia neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quae philosophi vocant dogmata (Quaest. acad., lib. IV, c. 9). А Сенека вели: Nulla ars contemplativa sine decretis suis est, quae Graeci vocant dogmata; nobis decreta licet appeliare, vel scita, vel placita (Epist. 95). — У том смислу св. Исидор Пелусиот назива Сократа законодавцем атичких догмата (ὁ τῶν Ἀττικῶν δογμάτων), а учења Платона и стоика — догматима (Epist. 11; P. gr. t. 78, col. 185; Epist. 91, ib. col. 1453).

[4] Дан. 2, 13; 3, 10; 6, 8–9; Јестира 3, 9.

[5] Језек. 20, 24.

[6] 2 Мак. 10, 8; 15, 36.

[7] Лк. 2, 1; Д. А. 17, 7.

[8] Кол. 2, 14.

[9] Д. А. 16, 4.

(Мојсејевих) догматима укинуо" (τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας)[10].

На основу тога, још од апостолских времена формирао се црквени значај речи „догма", као божанске, неоспорне, апсолутне и општеобавезне истине вере[11]. Велики ревнитељ богоданог апостолског Предања, свети Кирил Јерусалимски, основне истине вере, које се садрже у Символу јерусалимске цркве, назива неопходним догматима (τῶν ἀναγκαίων δογμάτων)[12], благочестивим догматима (δογμάτων εὐσεβων)[13], а подвиг вере, којим се ови усвајају на спасење, назива догматичким обликом вере (εἶδος τῆς πίστεως τὸ δογματικόν)[14]. Целокупно новозаветно учење о Богу он назива догматима о Богу (τὰ περὶ θεοῦ δόγματα), а лично и животворно усвајање ових догмата делотворном вером он сматра за неопходни услов спасења, због чега и вели: „Највећа је добит — изучавање догмата"[15]. Набројавши све новозаветне истине о Богу, Сину Божјем, Духу Светом, о добру, о злу, о домостројy спасења уопште, свети Григорије Богослов позива оглашене да своје добро, своје спасење, свој нови живот заснују на темељу ових догмата (ἐπὶ τούτῳ τῷ θεμελίῳ τῶν δογμάτων)[16]. Свети Григорије Ниски дели целокупно хришћанско учење на два дела: на етички део и на тачне догмате (εἰς τὸ ἠθικὸν μέρος καὶ τὴν τῶν δογμάτων ἀκρίβειαν)[17]. Свети Златоуст под догматима разуме хришћанско вероучење[18], а Викентије Лерински васељенску веру (universalis fides) назива васељенском догмом (catholicum dogma)[19]. На Васељенским саборима реч

---

[10] Еф. 2, 15.

[11] Види: Св. Игњатије Богоносац, Ad Magnes. 13, I; св. Варнава, Epist. I. 6; Ориген, De princip. I, 7.

[12] Catech. IV, 3.

[13] ibid. IV, 2.

[14] ibid. V, 10.

[15] ibid. IV, 2: Μέγιστον κτῆμα ἐστι τὸ τῶν δογμάτων μάθημα.

[16] Orat. 40, 45; P. gr. t. 36. col. 424 AC; ср. св. Васил. Вел. In Psalm. 44, 4.

[17] Epist. 24.

[18] In Genes. hom. 11, 5;

[19] Commonit. prim. n. 18; P. lat t. 50, col. 664.

догма употребљавана је у значењу: истина хришћанског вероучења[20], и саборски Оци називају догматима своје одредбе о вери, а све остале одлуке и прописе — канонима, правилима. То се делимично огледа и у томе што Црква назива догматиком (δογματικόν) оне богослужбене стихире, које садрже у себи учење вере о Пресветој Богородици, о оваплоћењу Господа Христа, о двема природама у његовој једној Богочовечанској Личности.

Тако се на црквеном језику, у строгом смислу речи, догматима називају само оне богооткривене истине које се тичу вере, за разлику од богооткривених истина етичког, обредног и канонског карактера, али се притом никад несме губити из вида, да све оне, на крају крајева, сачињавају једну недељиву целину.

3. Особине догмата

Оно што догмате чини вечним божанским истинама, и што их карактерише као такве, јесу њихове нарочите особине: богооткривеност, црквеност, општеобавезност и неизменљивост.

а) *Богооткривеност* је основна особина која догмате чини догматима, јер потврђује њихово божанско порекло. Према томе, догмати нису само истине вере, већ истине вере самим Богом откривене. Њихово божанско порекло чини их непоречно истинитима, вечнима, спасоноснима, непостижнима, надумнима. Да их Бог није сам открио, до њих никада не би могао доћи никаквим напорима ни колективни ум човечанства, ни индивидуални ум појединих људи. Отуда су догмати предмет вере; они се примају вером као надумне божанске истине, што Црква показује почињући Символ вере речју: Вѣрую. Божанског порекла, догмати садрже богооткривене истине о Тројичном Божанству и његовом творачком, промисли тељском, искупитељском, осветитељском и судијском односу према свету и човеку. А у свету овоме Бог

[20] Види VI Вас. сабора прав. 1.

једини зна себе, зато Он једини и може открити себе и своје истине.[21] И Он то чини кроз оваплоћеног Сина свог Јединородног,[22] у коме обитава сва пуноћа Божанства телесно (πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς),[23] а тиме и сва пуноћа божанских истина[24] које Он открива по своме божанском благовољењу онима који верују у Њега, живе Њиме и ради Њега.[25] Тиме што су Христове, ове догматске истине су божанске, вечите, неизменљиве и апсолутно истините.[26] Оне су савршено и завршно Откривење Божје, и претстављају последњу реч коју Бог непосредно објављује људима кроз Сина свог Јединородног[27].

Божанско порекло одликује хришћанске догмате као вечне божанске истине од догмата нехришћанских религија и философских учења као истина људских, релативних, пролазних. Ван Христовог Откривења нема вечних божанских истина догматских, нити их може бити. Једном за свагда божански догмати су дати у Светом Откривењу, и Црква их као такве чува и исповеда. Имајући у виду божанско порекло догмата, и све што из тога проистиче, свети Оци и Учитељи Цркве називају догмате — догматима Божјим (δόγματα θεοῦ),[28] догматима Христовим,[29] догматима Господњим[30] догматима еванђелским,[31] догматима божанственим,[32] догматима

---

[21] ср. Мат. 11, 27.

[22] Јн. 1, 18. 14.

[23] Кол. 2, 9.

[24] Јн. 1, 14.17; 5, 33; 8, 32. 36. 40. 45. 46; 14, 6; 17, 17. 19; 18, 37; Еф. 1, 13; 4, 21.

[25] ср. Мт. 11,27; Јн. 1, 12–13; 3, 34 — 36. 16; 6, 45–46; Мт. 16, 17; Еф. 3, 3; Гал. 1, 12; 1 Јн. 1, 1–5.

[26] ср. Јн. 14, 6; 1, 17; 8, 12; 12, 35. 46.

[27] ср. Јевр. 1, 1.

[28] Ориген, In Math. XII, 23; P. gr. t. 13, col. 1036; Клим. Алекс. Strom. III, 2; VI, 15; Блаж. Теодорит, Ep. ad Johan. Antioch; св. Григ. Ниски, In Christi resurrect.

[29] Св. Игњатије, Ad Magnes. 13; св. Вас. Вел. In Psalm. 46, 4; св. Златоуст, In Gal. hom. 1, 1.

[30] Св. Игњатије, Ad Ephes. 13.

[31] Св. Атанас. Вел. In Math. hom. 9.

[32] Св. Григорије Ниски, In Christi resurrect.; De vita s. p. Ephrem Syri.

апостолским,[33] догматима истине,[34] догматима небеске философије.[35] А свети Василије Велики пише: „Од догмата и проповеди, сачуваних у Цркви, једне имамо од писаног учења (тј. Светог Писма), а друге, који су дошли до нас од апостолског Предања примили смо тајно (ἐν μυστηρίῳ), но и једни и други имају подједнаку силу (τὴν αὐτὴν ἰσχύν) за побожност".[36]

б) *Црквеност* је друга карактеристична особина сваког догмата. Самим тим што је дело Откривења, догмат је и дело Цркве. Јер је Црква тело Откривења. Нема сумње, Божанско Откривење садржи све догматске истине вере, али пошто се Откривење налази једино у Цркви, то уобличење и тумачење светих догмата припада Цркви као богочовечанском телу Христовом, које живи и дѣла Духом Светим. У овој делатности својој она је непогрешна, јер је глава њена безгрешни Господ Христос, а душа њена — Свети Дух Истине који је уводи у сваку истину.[37] Очигледно је да је црквеност као особина догмата органски и логички условљена њиховом богооткривеношћу; и обратно. Но између богооткривености и црквености догматâ као њихових особина никако се логиком људском не може повући гранична линија, као што се не може повући ни између Откривења и Цркве. Јер Откривење је Откривење Црквом и у Цркви, као што је и Црква — Црква Откривењем и у Откривењу. Неопходношћу својих природа они су унутрашње нераздвојно сједињени и међусобно условљени. Ван Цркве не може бити догмата, јер ван ње не може бити истинског божанског Откривења. Догмат је догмат само Црквом, у Цркви, кроз Цркву. Пошто је Црква једини Богом одређени чувар и тумач Светог Откривења, то је она једини ауторитативни судија, који по божанском дару и праву непогрешно разликује истинско Откривење од лажног, одређује канон светих Књига, и објављује богооткривене истине као догме.

---

[33] Блаж. Теодорит, Hist. eccl. lib. 1, c. 1; P. gr. t. 87, col. 885; Ориген, Contra Cels. lib. III.

[34] Св. Григорије Ниски, De anima et resurrect.

[35] Викентије Лерински, Commonit, prim. n. 22; P. lat. t. 50, col. 669.

[36] De Spir. Sancto, c. 27, 2.

[37] ср. Еф. 1, 23; 5, 23; Кол. 1, 18. 24; Јн. 16, 13.

Ван ње, без ње, мимо ње, и саме вечне истине Откривења губе своју божанску истинитост, постојанство и неизменљивост, и постају плен самовољних ћуди људских. Пример тога имамо у јеретицима, који се обично тиме одликују што вечне и надумне истине Откривења тумаче по свом разуму, а не по светом, саборном, апостолском, васељенском разуму Цркве. Господ Христос је Цркву учинио телом својим богочовечанским, испунио је Духом Истине занавек, и одредио је да буде столпъ и утвержденіе истины (στύλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας)[38] да би она кроза све векове била неустрашиви чувар и непогрешни тумач вечних божанских истина Светог Писма и Светог Предања. Као таква она не може грешити, ни обмањивати, ни обмањивати се. Њена реч је Божја реч у свима питањима Светог Писма и Светог Предања. Из ње и њоме говори Господ Христос Духом својим Светим и уводи у сваку божанску истину Светог Откривења. Први доказ тога налази се у Делима Апостолским, када Црква, у лицу својих претставника, руковођена Духом Светим, објављује догматске одлуке, обавезне за све чланове Цркве, под геслом: Изволися Светому Духу и намъ (ἔδοξε τῷ ἁγίῳ Πνεύματι καὶ ἡμῖν).[39] По овом богооткривеном апостолском геслу и методу радили су сви свети Васељенски сабори Православне Цркве, непогрешно тумачећи и објављујући божанске догмате Светог Откривења. Због такве богодане власти и права Цркве у санкционисању светих догмата свети Оци називају догмате — догматима Цркве (τὰ τῆς Ἐκκλησίας δόγματα),[40] догматима црквеним (τὰ ἐκκλησιαστικὰ δόγματα).[41] Отуда, члан Цркве може бити само онај који верује и прима све догмате вере онако како их Црква држи и тумачи; ко се томе противи, одбацујући или изврћући их, тога Црква отсеца од богочовечанског тела свог и одбацује. Набројавши све догмате претходних Васељенских

---

[38] ср. Јн. 16, 13; 8, 32. 34. 36; 1 Тим. 3, 15.

[39] Д. А. 15, 28. ср. 16, 4.

[40] Св. Григ. Ниски, Contra Eunom. Orat. 12; De vita s. p. Ephrem Syri; св. Злат. In Gal. hom. 9, 1.

[41] Св. Кирил Алекс., In Amos. c. 2; P. gr. t. 71. col. 441; св. Злат. In Math. 21, 23; св. Григ. Ниски, De anima, et resurrect.

сабора, свети Оци VI Васељенског сабора наређују: „Аще же кто либо изъ всѣхъ не содержитъ и не пріемлетъ выше реченныхъ догматовъ благочестія, и не тако мыслитъ и проповѣдуетъ, но покушается идти противу оныхъ: тотъ да будетъ анаѳема... отъ сословія христіанскаго, яко чуждый, да будетъ изключенъ и изверженъ".[42]

б) *Општеобавезност* догмата, коју прописују свети Оци VI Васељенског сабора, природна је последица њиховог божанског порекла и неопходности за спасење сваког члана Цркве. Откривени Тросунчаним Божанством, санкционисани и објављени Црквом Христовом као вечне божанске истине, неопходне за спасење, догмати су самим тим обавезни за свакога који жели спасење. Одрицање од њих одрицање је од Спаситеља и његовог искупитељског подвига спасења. Усвајање догмата вером као вечних, спасоносних и животворних истина Божјих доноси сваком човеку спасење и живот вечни.[43] У богооткривеној чистоти и истинитости својој догмати су неопходни за спасење; ко хоће да их замени или измени, подводи себе под страшну апостолску анатему: Аще мы, или ангелъ съ небесе благовѣститъ (εὐαγγελίζηται) вамъ паче, еже благовѣстихомъ (εὐηγγελισάμεθα) вамъ, анаѳема да будетъ.[44] Влашћу, даном јој од самог Господа Христа,[45] Црква је увек тако поступала и поступа.[46] Од свију који јој приступају она захтева исповедање свих божанских догмата вере; и док разноврсне грешнике трпи у себи, трудећи се да их исправи и спасе, дотле, сагласно Спаситељевој заповести,[47] одлучује од себе оне који се противе светим догматима или их изврће.

Примање догмата је општеобавезни, безусловни услов спасења још и зато што од тога зависи сав морални живот

---

[42] VI Васељ. саб. Прав. 1.

[43] ср. Мт. 28, 19–20; Мк. 16, 15–16; Јн. 5, 24; 6, 40; 7, 38–39; 17. 3–6; 1 Јн. 5, 20.

[44] Гал. 1, 8; ср. 1 Јн. 2, 21–2.

[45] Јн. 20, 21–23; Мт. 18, 17–18.

[46] Види VI Вас. сабора Прав. 1.

[47] Мт. 18, 17–18; 10, 32–33; Мк. 8, 38; Лк. 9, 26; 12, 9; ср. 2 Тм. 2, 12.

човеков.[48] Усвојивши вером вечне догматске истине Откривења, човек их еванђелским подвизима молитве, поста, љубави, наде, кротости, смирености, милосрђа, правдољубља, и светим тајнама, поступно претвара у своју природу, постепено расте растом Божјим, да би достигао у меру раста пуноће Христове.[49] Пошто су свети догмати вечне и спасоносне божанске истине животворном силом Тројичног Божанства, од кога и долазе, то је у њима сва сила новог живота по Христу, сва сила благодатног морала еванђелског. Они су заиста речи вечнога живота.[50] И самим тим што су они Христове речи, дух су и живот су (πνεῦμά ἐστι καὶ ζωή ἐστι).[51] Мимо вере у њих нико не може ни познати вечни смисао овога пролазнога живота, нити стећи блажену бесмртност и живот вечни.[52] Једино када подвигом делотворне вере усвоји вечне догматске истине Христове, човек постаје лоза на божанском чокоту-Христу, и кроз њега почињу да струје сокови вечног божанског живота, који га оспособљују да род многи роди за живот вечни.[53] То је једини начин, и другога нема, да човек, обесплођену грехом природу своју, оплоди бесмртношћу и вечношћу. У висину божанских савршенстава[54] човек може расти једино ако себе подвигом самоодречне вере учини заједничарем у корену (συγκοινωνὸς τῆς ῥίζης) божанских истина Христових.[55]

У ствари, догмати су божанске заповести, божанска правила новог живота у Духу Светом, јер непролазном светлошћу својом осветљавају човеку вере сав пут из мрачне пећине тела у лазур Христове вечности. Отуда православна

---

[48] Св. Игњатије Богоносац поручује хришћанима: „Старајте се да се утврдите у догматима Господа нашега Исуса Христа и светих Апостола“ (Ad. Ephes, 13).

[49] ср. Кол. 2, 19; Еф. 4, 13.

[50] Јн. 6, 68.

[51] Јн. 6, 63.

[52] ср. Јн. 6, 69; 14, 6; 1 Јн. 5, 20.

[53] ср. Јн. 15, 2–7.

[54] ср. Мат. 5, 48.

[55] ср. Рм. 11, 17.

етика није друго до примењена у живот догматика. Нови живот у Христу сав је изаткан из догматских истина Светог Откривења.[56] Јер је Црква тело у коме божанске догматске истине струје као крв, оживотворавајући вечним животом све делове богочовечанског организма. Све што се налази у тајанственом благодатном телу Цркве повезано је животворном силом Духа Светог у једну чудесну богочовечанску целину. Ко православним подвигом вере учлани себе у богочовечанско тело Цркве Христове, тај свим својим бићем осећа да су догмати свете, животворне силе, које га постепено из смртног прерађају у бесмртног, из временог у вечног. И усто свом душом сазнаје да су догматске животворне истине најнеопходнија неопходност у сфери људског живота и мишљења, и да је Црква стога у пуном праву када одлучује од себе оне који поричу догмате или их изврћу и унакажују. Порицање или извртање догмата равно је духовном самоубиству, јер такав човек отсеца себе од животворног тела Цркве, прекида животну везу између себе и благодатних сила Цркве, које су једине у стању да човека испуне вечним божанским животом и преведу из смрти у живот вечни. Незаменљивост светих догмата чини оправданим сав ревносни догматизам Цркве у истинама вере, и објашњава сву њену богомудру одлучност у одбацивању оних који или поричу или изврћу божанске догмате. Када би Црква у овом постала равнодушна, престала би бити Црквом, јер би показала да је несвесна незаменљивости, животворности и спасоносности вечних божанских истина, које се садрже у светим догматима Откривења.

Догмати су општеобавезне истине вере још и зато што су они богодане норме правилног религиозног мишљења и правилног религиозног осећања. Помоћу њих сваки човек може развијати своје сазнање и осећање до неслућених божанских савршенстава; ван њих, он се стално дави у живом песку људског релативизма, док се најзад сасвим не удави.

---

[56] На то указује св. Григ. Ниски када вели да сазнање о Богу као нашем творцу, и промислитељу, и судији, „захтева да наш живот буде безгрешан" (De perfecta christiani forma).

Нигде, ни на земљи ни на небу, нема веће слободе ни више могућности за бесмртну делатност људског сазнања и осећања него што је има у божанским догматским истинама Цркве, јер оне уводе човека у царство Тројичног Божанства, у коме је све бесконачно, вечно и бездано. Зар има игде веће слободе него у безданим дубинама и бескрајним висинама Духа Божјег? Вечиту истину објављује Апостол када вели: Где је Дух, онде је слобода (οὗ δὲ τὸ Πνεῦμα, ἐκεῖ ἐλευθερία).[57]

г) *Неизменљивост* као особина догмата истиче из њихове богооткривености, црквености и неопходности за људски живот и спасење. Као Богом дана правила вере, од чијег усвајања зависи спасење људи, догмати су неизменљиви и неприкосновени, због чега васељенска Црква Христова анатемом осигурава њихову неизменљивост од оних који јој прете[58]. Као што се Бог не мења, тако се и истине његове не мењају. Пошто су догмати вечне божанске истине, то се не мењају, нити се могу мењати, јер су од Бога у кога нема промењивања ни мењања[59]. Предани Цркви самим Богом, Црквом санкционисани и уобличени, догмати се не могу ни мењати, ни умножавати, ни смањивати. „Догмати Божји су неизменљиви", вели свети Василије Велики[60]. Догмати небеске философије, пише Викентије Лерински, не могу се подвргавати никаквој промени, сасецању или извртању, као што је то случај са земаљским уредбама, које се могу усавршавати једино непрестаним поправкама и примедбама[61].

Из поменутих особина, које карактеришу догмате као вечне божанске истине, следи закључак да су догмати истине Откривења, Богом уручене Цркви, као божанска, неизменљива и обавезна за све верне правила вере, без којих и мимо којих нема спасења, нити познања вечног живота и смисла животног.

---

[57] 2 Кор. 3, 17; ср. 1 Кор. 2, 10–12; Рм. 8, 16.

[58] VI Вас. саб. Прав. 1.

[59] Јак. 1, 17.

[60] In Hexaem. hom. II.

[61] Commonit. prim. n. 22; P. lat. t. 50, col. 669; n. 21, col. 666.

4. Догмати и Свето Откривење

Божанско Откривење је једини и јединствени извор догмата. Себе и своје истине Тројично Божанство је открило људима, да би они могли имати правилно сазнање о Њему, правилну веру у Њега, и живећи Њиме и његовим божанским истинама налазили себи спасење од зла и греха и живот вечни. Ово Откривење Бог је вршио поступно кроз свете старозаветне Патријархе и Пророке, да га најзад у потпуности објави и заврши Сином својим Јединородним, Господом нашим Исусом Христом. Многочастнѣ и многообразнѣ (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως) древле Богъ глаголавый отцемъ во пророцѣхъ (ἐν τοῖς προφήταις), въ послѣдокъ днiй сихъ глагола намъ въ Сынѣ (ἐν Υἱῷ), Егоже положи наслѣдника всѣмъ, Имже и вѣки сотвори[62]. Објављујући своје Откривење, Бог није учинио накакво насиље над људским сазнањем и осећањем, јер је открио такве божанске истине, до каквих људи никад не би дошли силом свога сазнања и осећања. Духом својим Светим Бог је открио људима оно што око људско никада не би могло видети, ни ухо чути, ни срце осетити; открио је премудрост, сакривену у тајни (ἐν μυστηρίῳ) његовог пресветог бића[63]. Ова Божја премудрост (Θεοῦ σοφία), вечна, бескрајна, надумна, могла је бити саопштена људима само непосредним откривењем (κατὰ ἀποκάλυψιν) Божјим[64]. И што је најчудесније, она је не само саопштена речима, већ и показана оваплоћена у богочовечанској личности Господа Исуса, због чега Откривење показује и проповеда Христа = Божију силу и Божију премудрост (Χριστὸν, Θεοῦ δύναμιν καὶ Θεοῦ σοφίαν)[65], у коме су све ризнице премудрости и знања сакривене (πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι)[66]. Отуда је Откривење Господа Христа јединствено по природи, по савршенству, по пуноћи, јер Он у

---

[62] Јевр. 1, 1; ср. Гал. 4, 4-5.
[63] 1 Кор. 2, 9. 10. 7.
[64] ср. Еф. 3, 1; Гал. 1, 12.
[65] 1 Кор. 1, 24; ср. Рм. 1, 16.
[66] Кол. 2, 3.

личности својој богочовечанској реално показује Бога и све Божје истине, смештене у границама тела људског и у категорији временског и просторног живота људског[67]. „Реч постаде тело“ (ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο)[68], а са Њом и све божанске истине, јер у Христу обитава сва пуноћа Божанства телесно (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος σωματικῶς)[69]; и поставши тело, каза, објави, показа нам Бога, како нико никада ни пре ни после не учини, нити може учинити. Стога је Апостол у праву када благовести: Бога нико није видео никад: Јединородни Син (ὁ μονογενὴς Υἱός), који је у наручју Оца, Он га објави (ἐξηγήσατο)[70]. О томе и сам Спаситељ сведочи: Никтоже знаетъ Сына токмо Отець, ни Отца кто знаетъ токмо Сынъ, и емуже аще волитъ Сынъ открити (ἀποκαλύψαι)[71].

Такво Откривење, по свему божанско, савршено, надумно, служи као једини извор светих божанских догмата. „Нама није дата власт да тврдимо што нам је угодно, вели свети Григорије Ниски; ми се у сваком догмату користимо светим Писмом као правилом и законом... Стога се одрецимо да наше догмате утврђујемо по правилима дијалектичке вештине на основу закључака и разлагању појмова, изграђених знањем, пошто је такав начин у излагању непоуздан и подозрив при доказивању истине. Јер је свакоме јасно да дијалектичка виспреност има подједнаку силу и за једно и за друго: и за нисповргавање истине и за осуду лажи“.[72] Али пошто је Тројични Господ објавио Откривење на два начина: усмено и писмено, и уручио својој Цркви на чување, тумачење и проповедање, то се Божанско Откривење јавља као извор светих догмата у два своја облика: Светом Писму и Светом Предању, која у њиховој божанској чистоти и пуноћи чува, објашњава и проповеда једина, света, саборна, апостолска, непогрешна

---

[67] ср. Кол. 2, 9; Јн. 14, 9; 1 Јн. 1, 1–2.

[68] Јн. 1, 14.

[69] Кол. 3, 9.

[70] Јн. 1, 18; ср. 6, 46; 5, 37; 12, 45.

[71] Мт. 11, 27; ср. Јн. 3, 34–35; 6, 46; Мт. 16, 17.

[72] De anima et resurrect.

Православна Црква Христова. О томе православни првојерарси овако говоре у новије време: „Православни хришћанин дужан је примати као тачно и несумњиво (VI Васељ. саб., Прав. 82) да су сви чланови вере васељенске и православне Цркве, предани јој од Господа нашег Исуса Христа кроз његове Апостоле, објашњени и утврђени од Васељенских сабора, и веровати у њих, као што Апостол наређује: тѣмже убо, братіе, стойте, и держите предаія (τὰς παραδόσεις), имже научистеся, или словомъ или посланіемъ нашимъ (2 Сол. 2, 15). Из овога се види, да чланови вере добијају своју важност и силу дȇлом из Светога Писма, а дȇлом из црквеног Предања и учења Сабора и светих Отаца. То јест догмати су двојаки: једни предани писмено, и садрже се у књигама Светога Писма, а други предани усмено од Апостола; а објашњени су били од стране Сабора и светих Отаца. На овим двојаким догматима оснива се наша вера... Ма да је Црква творевина Божја, састављена од људи, њој је ипак глава сам Христос, истинити Бог, и Дух Свети, који је непрестано упућује и чини, као што говори Апостол, невестом Христовом, не имѣющею скверны или порока (Еф. 5, 27), и столпомъ и утвержденіемъ истины (1 Тм. 3, 15); и њени догмати и учење потичу не од људи него од Бога. Отуда, када говоримо да верујемо у Цркву, ми разумемо да верујемо у света Писма, Богом јој предана, и у богонадахнуте догмате њене. Ово исто побуђује нас да верујемо не само у Свето Еванђеље, Црквом примљено, што је Христос заповедио рекавши: вѣруйте во Евангеліе (Мк. 1, 15), него и у сва друга Писма и Саборске одлуке“.[73] „Ми верујемо, изјављују православни патријарси у својој Посланици о православној вери, да је Божанско и Свето Писмо внушено Богом; стога смо дужни да му верујемо непоречно, и при томе не на неки свој начин, него управо онако, како га је протумачила и предала васељенска Црква. Јер и таштина јеретикâ прима Божанско Писмо, само га наопачке тумачи... Зато ми верујемо, да сведочанство васељенске Цркве има не мању силу од Божанског Писма. Пошто је

[73] Православное исповѣданіе каѳолической и апостолской Церкви восточной, одговори на питање 4 и 96.

један и исти Дух Свети виновник и једног и другог, то је онда све једно — учити се од Светог Писма или од васељенске Цркве. Човеку који говори од себе, могуће је грешити, обманути и бити обманут, али васељенска Црква, пошто никада није говорила и не говори од себе него од Духа Божија (којега она непрекидно има и имаће за свога учитеља довека), не може ни на који начин погрешити, ни обманути, ни бити обманута, већ подобно Божанском Писму непогрешива и има свагдашњу важност."[74]

а) Догмати и Свето Писмо

Свето Писмо је извор светих догмата само у оном смислу, облику и садржини, како га од Господа Христа и светих Апостола има, чува и тумачи једина, света, саборна, апостолска Црква Православна. Као богочовечанско тело Христово, које оживотворава Дух Свети, она једина има божанску силу и власт да светом равношћу чува и очува сву богооткривену садржину и смисао Светога Писма. Јер чувати Свето Писмо Божје у његовој божанској пуноћи и чистоти, и непогрешно тумачити његове божанске истине, може само Црква Христова, која Духом Светим живи, мисли, креће се и јесте. Еванђелску истину говори свети Иполит када вели да једино „дух Цркве" може бити и јесте руковођ у чувању и тумачењу Светога Писма[75].

У тумачењу Светога Писма, као извора божанских догмата, не може бити руководођом и мерилом нико од људи, нити ишта људско. Нико од људи, јер су сви саздани, сви ограничени, сви огрехољени, а истине Светога Писма су све вечне, све безграничне, све свете. Нити ишта људско, јер је све људско — релативно, мајушно, огрехољено, а истине Светога Писма су све — апсолутне, бескрајне, безгрешне.

Неки сматрају разум људски за мерило и руководођа у тумачењу Писма. Но разум људски, ограничен, не може адекватно објаснити безграничне истине Божје; релативан, не

---

[74] Посланіе патріарховъ восточно-каѳолической Церкви о православной вѣрѣ, члан 2.

[75] у Јевсев. Hist. eccles. V, 28.

може достојно схватити апсолутне истине Откривења; помрачен грехом, не може проникнути у вечни смисао безгрешних истина Христових. Руководство разума у овој ствари одводи човека у хаос и анархију, јер на крају крајева излази да светих Писама има онолико колико и људских разума. То се у ствари и догодило код протестантских рационалиста: прогласивши разум људски за мерило и руковођа у тумачењу Светога Писма, они су најзад дошли до тога, да у њих има онолико светих Писма колико и њих самих. Хаос и анархија, које ствара рационалистичко тумачење Светога Писма, неминовно завршава нихилизмом. Тумачећи Свето Писмо сваки по своме разуму, протестантски рационалисти су створили безбројна света писма, међу којима правог Светог Писма у ствари и нема. Али то није ни чудо, јер је то неминован крај свих јереси, које су управо увек ницале и ничу на попришту радионалистичког тумачења вечних божанских истина Светога Писма. „И таштина јеретикâ, вели се у Посланици православних патријараха, прима Свето Писмо, само га наопачке тумачи, употребљавајући алегоричке и сличне изразе и лукавства мудрости људске, стапајући оно што је немогуће стапати, и детињски се играјући са стварима које нису за шалу. Када би сваки стао тумачити Свето Писмо по своме нахођењу, васељенска Црква не би досад остала таква Црква, која једно мисли у вери и верује свагда подједнако и непоколебљиво, него би се изделила на безбројне делове, распала се у јереси, а уједно с тим и престала бити Црквом, стубом и тврђом истине, већ би постала црквом јеретика“[76].

Неки сматрају да руковођом у тумачењу Светога Писма може бити само Свето Писмо. Али и ово схватање је бременито пагубним последицама. Јер Свето Писмо није живо биће да би могло чути наша питања, наше недоумице, и одговарати на њих. Оно је просто — нéмо слово, нéма буква. Узимати њега за руковођа у тумачењу њега самог, у самој ствари значи — посредно узети за руковођа свој сопствени разум, којим човек по своме нахођењу везује, спаја једна места Светога Писма са другима, и тако их објашњава. Но при таквом руководном не-

[76] Посл. патріарх. восточно-каѳол. Церкви о правосл. вѣрѣ, чл. 2.

челу у тумачењу Светога Писма, на крају крајева излази да тумачења светога Писма има онолико колико и људи који га тумаче. Овај метод контекстуалног тумачења Светога Писма може бити веома користан, али не у његовом рационалистичком издању, већ под руководством Цркве, као непогрешног вођа кроз све дубине и висине вечних божанских истина Светога Писма. Без благодатног руководства Цркве, ништа није лакше човеку него залутати у душегубне заблуде при тумачењу безданих истина Светог Откривења Божјег. То се види на свима јеретицима, јер узимајући себе за вођа кроз понорне тајне божанских истина светога Писма, они падају у понор својих маштања и гину у својим трулежним мислима. Није доста позивати се на свето Писмо, већ се треба позивати на њега кроз Цркву и Црквом. Нема јеретика, вели свети Иларије, који се не би позивао на свето Писмо; али позивајући се на њега, јеретици га, у ствари, изврћу и хуле.[77] Апостолско учење о Цркви као једином сигурном и непогрешном руковођу у тумачењу Светога Писма налазимо код Викентија Леринског. На приговор: „Ако је писана реч Божја света, савршена и потпуно разумљива при довођењу у везу једних места са другима, каква је потреба додавати томе још и ауторитет црквеног разумевања Светога Писма", он даје овакав одговор: „Та потреба се састоји у томе, што Свето Писмо, због саме његове узвишености, не схватају сви у једном истом смислу, него један тумачи његове речи овако, други онако, тако да се из њега, како изгеда, може извући скоро онолико смисала, колико има људи. Свето Писмо по своме нахођењу објашњава Новацијан, по своме Савелије, по своме Донат, Арије, Евномије, Македоније, по своме Фотин, Аполинарије, Прискилијан, Јовинијан, Пелагије, Целестин, по своме најзад Несторије. Због тога је, при оваквом мноштву разноврсних заблуда, безусловно неопходно управљати ток тумачења пророчких и апостолских Писама по норми црквеног и васељенског поимања њиховог (secundum ecclesiastici et catholici sensus normam)".[78]

---

[77] Ad Constant., lib. II. n. 9; ср. св. Иринеј, Adv. haeres, V, 21, 2; Ориген, De princip, IV, 8.

[78] Commonit. I, n. 2; P. lat. t. 50. col. 640.

Најзад, неки сматрају да је озарење Светим Духом руководно начело у тумачењу Светога Писма. Али овакво начело отвара широк пут за сваковрсне ћуди у тумачењу Светога Писма. Јер сваки може, по својој вољи, објавити за озарење Духом Светим извесно своје расположење, и захтевати да се његово тумачење Светога Писма прими као такво. То се у ствари и дешава међу протестантским сектантима, који се овим методом служе у тумачењу Светога Писам. Они обично противрече један другоме, и тиме посведочавају, да су своја самовољна тумачења Светога Писма прогласили за истинити смисао његов. Истина, постоји еванђелско средство којим би овакви тумачи Светога Писма могли потврђивати своја тумачења као тачна и правилна, а то су: истинска чудеса. Али пошто то није случај са њима, то њихова тумачења остају занавек самовољни производ њихове маште. Сем тога, иза овог метода скрива се сатанска гордост, која пустоши душе оваквих тумача Светога Писма, јер опијени њоме, они самопоуздано и самовољно проглашују своја разна стања за озарење Духом Светим. А познато је, и посведочено је светим Писмом и светим Предањем, да се Дух Свети даје у изобиљу истински смиренима и истински светим људима, и то Црквом и у Цркви.[79] За правилно тумачење Светога Писма потребно је благодатно просветљење Духом Светим, али се оно за многе еванђелске подвиге даје Црквом, што показује пример многих светих Отаца. „Онима који испитују Писма, вели свети Златоуст, потребно је просветљење одозго, да би пронашли оно што траже, и да би сачували оно што пронађу".[80]

б) Догмати и Свето Предање

Као што је Свето Писмо извор светих божанских догмата, тако исто је и Свето Предање (ἡ ἁγία παράδοσις), јер је и оно жива реч Божија, само Свето Писмо — записано свето Предање, дотле је свето Предање — усмено свето Писмо. И једно и друго су истог божанског порекла, јер су Откривење

[79] ср. Д. А. 2, 1–4; 8, 18 — 23; 1, 14; 1 Петр. 5, 5; Јак, 4, 6.

[80] In Psalm. 119.

једног истог Тројичног Божанства. Шта више, свето Предање је по времену старије од светога Писма. Како у Старом Завету, тако и у Новом, свето Предање претходи светим Књигама. Више од двадесет година Црква није имала записан Нови Завет, него је свето Предање било једино мерило вере и целокупног домостроја спасења. „Божанствени људи, пише блажени Теофилакт у предговору свога тумачења на Еванђеље по Матеју, учили су се не из списа и књига, него имајући чисти ум, просветљавали су се озарењем Пресветог Духа, и тако упознавали вољу Божију из разговора самога Бога са њима лице у лице. Такав је био Ној, Авраам, Исаак, Јаков, Јов, Мојсеј. Али када су се људи искварили и постали недостојни просветљења и научења од Светога Духа, тада је човекољубиви Бог дао Писмо да би се бар помоћу њега сећали воље Божије. Тако је и Христос испрва сам лично беседио са Апостолима, и послао им за учитеља благодат Светога Духа. Али пошто је Господ предвидео да ће се касније појавити јереси и наше нарави искварити, то је благоволео да Еванђеља буду написана, да би се ми, учећи се из њих истини, одупрли јеретичкој лажи, и да се наше нарави не би искариле сасвим.“ У својој првој беседи о Еванђељу по Матеју свети Златоуст благовести: „У ствари, ми не би требало да имамо никакву потребу за Писмом, него да водимо живот тако чист, да би место књига душама нашим служила благодат Духа, и сва срца наша била исписана Духом, као што су књиге мастилом. Али пошто смо ми одгурнули ову благодат, онда не остављајмо бар овај други пут. А да је први пут био заиста бољи, то је Бог показао и речима и делима својим. Јер је Он са Нојем, са Авраамом и његовим потомцима, а и са Јовом и са Мојсејем беседио не путем Писма већ Сам лично, пошто је њихов ум био чист. Када је пак сав јеврејски народ потонуо у дубину безбожности, тада су већ постали неопходни: Писмо, таблице, и поуке кроз њих. И као што је познато, то се десило не само са старозаветним светитељима, него и са новозаветним. Јер и Апостолима није предано Богом ништа писано, већ им је место Писма обећана благодат Духа. Той, рекао им је Он, воспомянетъ вамъ вся (Јн. 14, 26). А да би знао, да је ово било далеко боље, чујмо шта Он гово-

ри преко Пророка: завѣщаю вамъ завѣтъ новъ, дая законы Моя въ мысли ихъ и на сердцахъ ихъ напишу я, и будутъ вси научены Богомъ (Јерем. 31, 31–84; Јн. 6, 45). И Павле, показујући ово преимућство једнога над другим, говори да је он добио закон написан не на скрижалехъ каменныхъ, но на скрижалехъ сердца плотяныхъ (2 Кор. 3, 3). Али када су се, по истеку многог времена, једни удаљили од правог учења а други од чистоте живота и наравствености, тада је опет настало писмено поучавање."

По свему, Свето Писмо и Свето Предање су подједнако неопходни, подједнако важни, подједнако незаменљиви. Ту истоветност њихову истиче апостол Павле када пише Солуњанима: Браћо, стојте и држите предања (τὰς παραδόσεις), којима се научисте или речју или посланицом нашом (εἴτε διὰ λόγου εἴτε δὶ ἐπιστολῆς ἡμῶν)[81]. Тумачећи ове апостолове речи, свети Златоуст вели: „Из овога се јасно види, да Апостоли нису све предавали кроз посланице, него су много саопштавали и без писања; али и једно и друго подједнако заслужују веру (ἐστιν ἀξιόπιστα). Стога ми сматрамо достојним вере и црквено Предање. Постоји предање, — ништа више не тражи (Παράδοσις ἐστι, μηδὲν πλέον ζητεῖ)"[82]. Обраћенима се није давала књига да изучавају истине Христове, него су их у почетку Апостоли и њихови ученици усмено поучавали; тек се касније јавила потреба да се један део Светог Предања запише у свете новозаветне књиге, док се већи део преносио у цркви живом речју, од Апостола и њихових ученика, путем апостолског прејемства. Али важност и значај и записаног и усменог Светог Предања остала је увек једна иста; и тек једно у другом, и једно са другим сачињавају пуноћу божанских истина спасења. Богомудро сведочанство о томе имамо у светог Иринеја који пише: „Шта би било да нам Апостоли нису оставили своја писања (Свето Писмо)? Зар не би требало следовати поретку Предања, које су они оставили онима, којима су и Цркве поверили? Овоме порет-

---

[81] 2 Сол. 2, 15; ср. 1 Тм. 6, 20; Кол. 2, 8; 1 Кор. 11, 2; 2 Тм. 1, 13. 14; 2, 2; 3, 14; 2 Јн. 12; Јн. 21, 25; Мт. 4, 23; 9, 35; Мк. 6, 2; 10, 1; Лк. 24, 27; Д. А. 1, 3; 20, 35.

[82] In 2 Thess. hom, 4, 2.

ку следују многа племена варварска, која, поверовавши у Христа, имају спасење, написано у душама њиховим Духом, без хартије и мастила, и брижљиво чувају древно Предање... Такви људи, поверовавши без Писма, сматрају се за варваре због наречја, али што се тиче учења, нарави и живота, они су по вери веома мудри и угађају Богу, проводећи живот у свакој правди, чистоти и мудрости. Ако би им ко стао проповедати лажно учење јеретичко, они би одмах затворили уши, и побегли далеко, не желећи ни да чују богохулну беседу. Тако они, утврдивши се на древном апостолском Предању, и не пуштају до ума свог никакву таштину"[83].

Због свега тога, васељенска Црква Христова са подједнаком ревношћу чува и Свето Писмо и Свето Предање у њиховој богооткривеној апостолској пуноћи, чистоти и неприкосновености. „Истину не треба тражити у других, саветује свети Иринеј, већ јој се треба учити у Цркви, у коју су Апостоли, као у богату ризницу, сложили све што може бити истинито. Ту ко хоће нека црпи себи животворно пиће; ту су врата живота; а сви други — лопови су и разбојници, и зато треба бежати од њих а љубити оно што долази од Цркве, и примати од ње Предање истине (veritatis traditionem)... Где су сложени дарови Господњи, тамо се и треба учити истини. т. ј. у оних у којих се налази прејемство Цркве од Апостола и борави здрава, беспрекорна поука и неискварена, неповређена реч. Они чувају нашу веру,... и без опасности (од заблуда) излажу нам Писма (scripturas)".[84] Ориген пише: „Нека се чува црквено Предање, које је путем прејемства предано од Апостола, и које досада борави у црквама. Само оној истини и треба веровати, која се ни у чему не разилази са црквеним апостолским Предањем".[85] Свети Епифаније саветује: „Неопходно је држати се и Предања, јер је немогуће

[83] Adv. haeres. III, 4, 1 и 2; ср. ib. III, 3; „Свето Писмо је први писани облик Предања".

[84] Adv. haeres. III, 4, 1; IV, 36 и 45. — „Сви који желе да сазнаду истину, треба да се обраћају у свакој цркви Предању апостолском, које је извесно у свему свету" (ib. III, 3).

[85] De princip. I, 2.

наћи све у Светом Писму. Свети Апостоли су једно оставили у Светом Писму, а друго у Светом Предању, што сам Павле потврђује: якоже предахъ вамъ (1 Кор. 11, 2)".[86] Сачињавајући једну недељиву божанску Истину, Свето Писмо и Свето Предање се међусобно допуњују, условљују, објашњују и одржавају. За правилно разумевање Светога Писма неопходно је руководство Светога Предања. Свети Иринеј одлучно тврди: „Они који не знају Предање, не могу наћи истину у Писму".[87] Климент Александриски вели да су „правило истине изгубили они који тумаче Свето Писмо противно црквеном Предању".[88] Ориген учи да „не треба отступати од првобитног и црквеног Предања, и веровати Писмима друкче него како су нам путем прејемства предале Божје Цркве".[89] „Предметом вере треба признавати само ону истину, која се ни у чему не разилази са црквеним и апостолским Предањем (in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione)".[90] Свети Кипријан пише: „Ако се обратимо извору божанског Предања, одмах ће престати људска заблуда".[91] Свети Василије Велики благовести: „Од сачуваних у Цркви догмата и проповеди, неке имамо из записаног учења (ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας), а неке смо примили од апостолског предања (ἐκ τῆς τῶν Ἀποστόλων παραδόσεως) по прејемству у тајни (ἐν μυστηρίῳ). И једни и други имају исту силу (τὴν αὐτὴν ἰσχὺν) за побожност; и овоме неће противречити нико, ко је иоле упознат са прописима Цркве. Јер ако станемо одбацивати неписане обичаје, као да немају велики значај, онда ћемо неприметно оштетити Еванђеље у најглавнијим стварима, или шта више, од апостолске проповеди оставићемо пусто име".[92] Свети Дамаскин, говорећи о неисказаној божанској важности Светог Предања, вели: „Ми не прекора-

[86] Haeres. 60, cap. 6.; ср. ib. 55, 61 и 75.

[87] Adv. haeres. III, 2; ср. IV, 6.

[88] Strom. I, 7.

[89] In Math. 29.

[90] Он, De princip. Praef. n. 2.

[91] Epist. 74.

[92] Св. Вас. Вел. Прав. 91 (De Spir. Sancto, c. 27).

чујемо вечне границе (ὅρια αἰώνια), које поставише Оци наши, него држимо предања (τὰς παραδόσεις), као што их примисмо. Јер ако станемо кварити устројство Цркве (τὴν οἰκοδομὴν τῆς Ἐκκλησίας) ма и у најмањим стварима, оно ће се постепено разрушити цело".[93] „Молимо народ Божји, народ свети, да се чврсто држи црквених предања (τῶν ἐκκλησιαστικῶν παραδόσεων). Јер одбацивање из Предања најмањих ствари, као камења из зграде, убрзо ће срушити сву зграду".[94]

Шести Васељенски сабор својим деветнаестим правилом санкционисао је једном за свагда апостолско учење васељенске Цркве Христове о тумачењу Светога Писма светим Предањем: „Предстоятели церквей должны по вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучати весь клиръ и народъ словесамъ благочестія, избирая изъ Божественаго Писанія разумѣнія и разсужденія истины, и не преступая положенныхъ уже предѣловъ и преданія богоносныхъ Отецъ: и аще будетъ изслѣдуемо слово Писанія, то не инако да изъясняютъ оное, развѣ какъ изложили свѣтила и учители Церкви въ своихъ писаніяхъ, и сими болѣе да удовлетворяются, нежели составленіемъ собственныхъ словъ, дабы при недостаткѣ умѣнія въ семъ, не уклонитися отъ подобающаго."

Познато је да су сви Васељенски сабори, од првог до седмог, одбацивали јереси и утврђивали божанске догмате вере, не само на основу Светога Писма већ и на основу Светога Предања.[95] Свети Кирил Јерусалимски вели да се Црква назива васељенском (καθολικὴ саборном), стога што без икаквог недостатка предаје све догмате (ἅπαντα τὰ δόγματα), које људи имају знати.[96]

---

[93] De imagin., Orat. II, 12; P. gr. t. 94, col. 1297 V; ср. De imagin., Orat. III, 41; col. 1356 C.

[94] Он, De imagin, Orat. I; col. 1284 A.

[95] Види: Бл. Теодорит, Hist. eccl. I, 8; V, 8 и 9; св. Атан. Вел. De decret. niceae Synodi, 27; Hardnini, Acta Concil., t. II, col. 1354; t. III, col. 450; VI Вас. саб. Прав. 1 и 2; VII Вас. саб. Пр. 1.

[96] Catech. XXIII, 23.

Из свега реченога јасно је зашто Црква Христова анатемише оне који одбацују Свето Предање и свете Васељенске саборе. „Отвергающимъ преданія, Божественному Откровенію согласная, и православно-каѳолическою Церковію хранимая, анаѳема".[97] „Отвергающимъ же Соборы святыхъ Отецъ и ихъ преданія, Божественному Откровенію согласная и православно-каѳолическою Церковію благочестно хранимая, анаѳема".[98]

5. Догмати и разум

Однос догмата према људском разуму детерминисан је њиховом обостраном природом и својствима. Док су догмати по природи божанске истине са божанским својствима вечности, бескрајности, неизменљивости, дотле је разум људски по природи — тваран, са људским својствима релативности, ограничености, изменљивости. Осим тога, у својој емпиријској даности разум људски проникнут је греховношћу, те се сва његова делатност креће у категорији греха. Посматрани ма с које стране, догмати се увек јављају као божанске истине, које у сваком погледу премашају и превазилазе разум људски. Нема догматске истине која се може сасвим сместити у чауру људског огреховљеног разума, те стога нема догмата који се може потпуно логички схватити, логички објаснити, логички образложити. Ставе ли се пред разум људски богооткривени догмати: о тројичности, о оваплоћењу, о крсту, о васкрсењу, о вечном животу, о Светој Богородици, о благодати, о првородном греху, о Страшном суду, или ма који други, — он неће бити у стању да продре у тајанствену природу ниједнога од њих. Пошто нам је Бог даровао блага, вели свети Златоуст, која превазилазе људско схватање, Он с правом захтева од нас веру. Сви наши најважнији догмати туђи су умовању (ἔρημα λογισμῶν) и доступни једино вери (πίστεως ἔχεται μόνης). На пример: Бог је нигде и свуда. Шта је несхватљивије за разум од овога? И у једном и у другом

[97] Чинъ православія, л. 8, Москва 1820. год.

[98] Ib. л. 7.

има много необјашњивог. Бог се не затвара местом, и у Њему нема места. Он нити је постао, нити Себе створио, нити отпочео постојати. Какав разум (ποῖος λογισμὸς) би примио ово, када не би било вере? И зар не би то изгледало смешно? А немати краја (τέλος), — зар то није теже од сваке загонетке? Бог је беспочетан, нерођен, неописан и безграничан, — и то је такође непостижно уму (ἄπορον). Или, можда би се могла објаснити умом (λογισμῷ ἐξετάσαι) бестелесност Божја? Расмотримо. Бог је бестелесан. Шта је то: бестелесан? Једна гола реч; разум (ἡ ἔννοια) ништа не извлачи из ње, и ништа не замишља. Када би ишта замислио, он би прешао вештаственом, ономе из чега се образује тело. Значи, када уста говоре о бестелесном, разум не појима о чему она говоре (οὐκ οἶδε δὲ ἡ διάνοια τί λέγει), или појима само толико да бестелесно — није тело... Или још: Божјој природи је несвојствено зло; али сваки бива добар једино по својој вољи; следствено, зало је својствено Божјој природи. Али то је немогуће рећи; сачувај Боже! И још: да ли Бог има биће по својој вољи (θέλων) или против своје воље (μὴ θέλων)? Али и то је немогуће рећи. Опет: ограничава ли Бог васељену или не? Ако је не ограничава, онда она Њега ограничава; ако је пак ограничава, онда је Он безграничан по природи (ἄπειρος τῇ φύσει). Још нешто: ограничава ли Бог сам Себе? Ако ограничава, значи: Он је беспочетан не у односу према Себи већ у односу према нама; следствено, беспочетан је не по природи. Тако, свуда долазимо до противречних закључака (πανταχοῦ τὰ ἐναντία δεῖ δοῦναι). Какав мрак, и како је свуда нужна вера (πανταχοῦ πίστεως δεῖ)! Једино је она чврста.[99]

Пред сваким божанским догматом разум људски стоји немоћан; и ако је искрен, он мора свој однос изразити признањем: не разумем. Побуни ли се пак пред њиховом загонетном тајанственошћу, они постају за њега бесмислица и лудост, безумље и саблазан.[100] Неспособан да схвати и разуме догматске истине, разум људски тиме сводечи да је неспособан бити њихов тумач и творац. Ограничен, релативан, из-

[99] In Coloss. hom. 5, 3.

[100] ср. 1 Кор. 1, 18, 23; Д. А. 17, 18, 32.

менљив, огрехoвљен, разум људски не може стварати безграничне, апсолутне, неизменљиве, безгрешне истине, нити их схватити. Оне прерастају његову категорију појимања и стоје над њим. Оне са сваке стране превазилазе његове силе и способности. Суштином својом догматске истине су сакривене у неиспитаним дубинама мудрости Божје, и, покривене покривалом божанске тајанствености, живе у неприступачној светлости Тросунчаног Божанства, јер разум људски не би могао оздржати блесак њихове сунчане божанске тајне. Као што би човек не само ослепио већ и уништио себе, када би се приближио сунчевим протуберанцама, тако би и разум људски уништио себе, када би могао наг продрети у наднебеске висине Тројичног Божанства, где безбројна сунца вечних истина пламте. За пут међу њих, разум људски мора имати покривало вере, и бити обучен у свеоружје еванђелских добродетељи.

У самој ствари, однос разума људског према догматима као вечним истинама Христовим, детерминисан је односом самога Господа Исуса према разуму људском у његовој греховној данности. Шта Господ Христос уопште тражи од сваког човека као услов идења за Њим? — Једно, само једно: да се одрече себе и узме крст свој: Ако ко хоће за мном ићи, нека се одрече себе (ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν) и узме крст свој, и иде за мном.[1] Одрећи се себе значи: одрећи се себе у целокупној психофизичкој стварности своје огрехoвљене личности, тј. одрећи се своје душе, своје воље, свога разума, свога ја, свога антропоцентричког, егоистичког закона живота и мишљења. А човек то постиже, када самоодречним подвигом вере у Христа распне себе греху и свему грешном у себи и око себе; када умре греху и смрти, да би оживео безгрешном и бесмртном Господу Христу.[2] Посебно пак, разум се одриче себе, када престане сматрати себе самобитним творцем истине, мерилом истине, вођом истине, и самоодречним подвигом вере преда себе Господу Христу, да му Он буде и творац истине, и мерило истине, и вођ истине. Човек ће сачувати се-

[1] Мт. 16, 24; ср. Мк. 8, 34; Лк. 14, 26–27; Јн. 12, 24–26.

[2] ср. Кол. 3, 3–8; Рм. 6, 6. 10–13; Гал. 2, 19; 6, 14.

бе за живот вечни једино ако саможртвеним подвигом вере изгуби душу своју ради Христа, преда је Христу, јер ће је у Њему поново наћи, и то — обновљену, облагодаћену, обесмрћену, овековечену. Јер то је смисао Спаситељевих речи: Ако ко изгуби душу своју мене ради, наћи ће је (εὑρήσει αὐτήν),[3] спашће је (σώσει αὐτήν),[4] сачуваће је за живот вечни (εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτην).[5] Када се човек ради Господа Христа одрекне себе, своје грешне душе, свога грешног разума, свога огреховљеног ја, он свега себе поверава и предаје Господу Христу, умире ради Господа Христа, зрно личности своје сахрањује у Господу Христу. И тада се у божанским дубинама благодати Христове зрно човечје личности разједињује, обезобличује, распада, разлучује од свега греховног и смртног, ослобођава од егоистичке откинутости и осаме, умире за све што је пролазно и грешно, и човекољубиви Господ га оживљује својом бесмртношћу, овековечује својом вечношћу, испуњује својом истином, и тиме оспособљује да роди много божанског рода. Јер то значе Спаситељеве речи: Заиста, заиста вам кажем: ако зрно пшенично паднувши у земљу не умре, оно једно остане (αὐτὸς μόνος μένει); ако ли пак умре (ἐὰν δὲ ἀποθάνη), много рода роди. Који љуби душу своју, изгубиће је; а ко мрзи душу своју у овом свету, сачуваће је за живот вечни.[6] Другим речима, ако човек не омрзне грешну душу своју, ако се самоодречним подвигом вере не одрекне ње у њеној греховној реалности, и не преда је Господу Христу, онда један остане, сам и усамљен остане, беспомоћан остане у греху свом и смртности својој, бесплодан и неродан остане са свим умом и разумом својим, са свом вољом и делатношћу својом. Ако ли подвигом надумне вере умре своме греху, своме егоизму, своме грешном разуму, и сву судбу своју преда у руке Господу Христу, онда — много рода роди: сачува себе, душу своју, разум свој за живот вечни, умножи и помножи себе бескрајним бројем Христових

[3] Мт. 16, 25.
[4] Мк. 8, 35; Лк. 9, 24; Ср. 17, 33.
[5] Јн. 12, 25.
[6] Јн. 12, 24–25.

савршенстава, плиромом живота. Таква је награда за самоодречни подвиг еванђелске вере. Зато апостол Павле, који је на себи самом искусио сав трагизам и сву бесмисленост човека и света без Христа, и подвигом надумне вере познао сву дубину и ширину и дужину и висину љубави Христове,[7] и отада све сматрао за трице и штету према преважноме познању Христа Исуса Господа свога, којега ради је све оставио,[8] — проповеда, да је дужност хришћана, да поробљују „сваки разум на послушност Христу (πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ)".[9] Предавши себе Господу Христу, и живећи у Њему и Њиме, човек постаје сутелесник Христов,[10] етернизира душу своју, стиче „ум Христов", по смелом тврђењу великог Апостола: Ми ум Христов имамо (ἡμεῖς νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν),[11] тј. ум хришћана се у богочовечанском телу Христовом — Цркви, на неки неизречено тајанствен начин по дејству благодати, сједињује са умом Христовим, и тако оспособљује за познање Христових божанских истина. Ово благодатно познање вечних божанских истина, оличених и датих у богочовечанској личности Господа Исуса, природна је последица благодатно-подвижничког живота у Цркви Христовој. Ми веровасмо и познасмо (ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν) да си ти Христос, Син Бога живога,[12] изјављују Апостоли Господу Христу, и тиме једном засвагда одређују однос између вере и знања, и постављају новозаветно правило о вери као средству познања вечних истина, откривених Господом Христом. Али и у томе чудесном процесу благодатног удубљивања сазнањем у вечне истине Христове човек апостолске вере у смирености својој драговољно се поверава руководству Цркве, њеном светом, саборном, апостолском, непогрешном разуму. Преображен Христовом вером, човек увиђа, види и признаје, да је саборно, богочовечанско

[7] ср. Еф. 3, 18–19.
[8] ср. Флб. 3, 7–8.
[9] 2 Кор. 10, 5.
[10] ср. Еф. 3, 6.
[11] 1 Кор. 2, 16.
[12] Јн. 6, 69; ср. Еф. 4, 13; 1, 17.

сазнање Цркве једини непогрешни вођ за његово сазнање кроз бездане дубине и недогледне висине божанских истина Христових. И што више благодаћу Божјом и еванђелским подвизима својим понире у неисказано богатство многоразличне премудрости Христове, сложене у Цркви,[13] утолико већма распознаје неиспитљиву тајанственост њене суштине, и заједно са Апостолом смирено признаје: Сада видимо као кроз стакло у загонетци (δὶ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι).[14] Таква је природа божанских истина догматских: ма колико благодаћу Божјом човек ушао у њих, никад их не може до дна испитати, сазнати, јер он увек остаје у границама своје људске природе, у категорији човечјега, а оне — изнад свих граница, у својој божанској бескрајности, вечности и неиспитљивости. И Христов човек се, са блаженим осећањем небеске радости, придружује Апостолу, који кличе: О дубино богатства и премудрости и знања Божјега! како су неиспитљиви његови судови и неистражљиви његови путеви![15]

Вера никада не губи карактер вере; она остаје вером и у овом и у оном свету, јер је њен предмет — бескрајни, бесконачни, вечни Бог и Господ, са свима својим неисказаним и безбројним савршенствима. На крају свих крајева, Бог увек остаје тајна, вечита тајна и за најсавршеније благодаћу Божјом сазнање људско и разум људски. Тајна Божија никад не престаје бити тајном, зато и вера људска никад не престаје бити вером, већ увек остаје, и у вечном животу остаје. То сведочи Апостол, говорећи: А сад остаје (μένει) вера, нада, љубав, ово троје[16], што значи, оне остају и никад не престају,[17] ни у овом ни у оном свету, јер стално остају и никад не престају свете божанске истине и тајне, које сачињавају предмет вере наше, љубави наше, наде наше. Вера, љубав и нада јављају се и у овом и у оном свету као главне силе препорођене личности човекове, пошто је Тросунчани Господ обучен

[13] Еф. 3, 11.

[14] 1 Кор. 13, 12.

[15] Рм. 11, 33.

[16] 1 Кор. 13, 13.

[17] ср. 1 Кор. 13, 8; ср. св . Иринеј, Contra haer, II, 28, 3.

у такве бесконачне и неисказане тајне, да увек има премного разлога, да се и у вечном животу однос христочежњивих чланова Цркве нормира вером, љубављу и надом.

Вечне догматске истине су предмет вере; а вера је подвиг који обухвата сву личност човекову, па самим тим и разум човеков. Вера је тиме вера, што вечне догматске истине Еванђеља претвара у живот човеков. Све еванђелске добродетељи, на челу са вером, јесу небески хлеб вечнога живота, којим хранећи се, човек обесконачује себе, освећује себе, обесмрћује себе, облагодаћује себе, усавршава себе до крајњих граница своје боголикости. При томе, и сам разум, као органски део човекове боголике личности, добија своју дубину и ширину и висину. У том процесу усавршавања себе благодатним подвизима еванђелским, догмати као вечне божанске истине постају нормативна и регулативна начела целокупног живота човековог, а тиме и целокупне мислене делатности његове. Благодатни живот човеков у Цркви неминовно постаје извором благодатног познања вечних истина догматских. Доживљујући их као суштину свога живота, човек постиже њихову истинитост, и неопходност, и спасоносност за људску личност уопште. Притом се може поставити еванђелско начело и правило, еванђелски категорички императив: Твори, да би познао. Јер то је смисао Спаситељевих речи: Ако ко хоће његову (тј. Бога Оца) вољу творити (τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιεῖν), дознаће (γνώσεται) је ли ово од Бога.[18] Све што је Христово — остварљиво је, оваплотљиво је. Јер у Господу Христу нема ничег апстрактног, ничег иреалног; Његова је јединственост у томе, што је Он оваплоћени Бог и што су у Њему као таквом оваплоћене све божанске истине. А пошто се оваплотио Бог, и са Њим све божанске истине, то значи све су оне остварљиве, оваплотљиве у сфери људског живота, и то у границама времена и простора. О томе сведочи цео Нови Завет и сва историја Цркве Христове.

Претварајући благодатним подвизима вечне догматске истине у свој живот, Христов човек поступно улази у разумевање ових истина, али увек под руководством светог и са-

[18] Јн. 7, 17,.

борног разума Цркве васељенске. Притом, сасвим природно: познање следи из вере; вера као начин живота и мишљења постепно води из знања у знање. Али што више расте у благодатном разумевању догматских истина, подвижник вере се све више и више учвршћује у убеђењу, да је Откривење — Откривење, а не знање.

Овакво гледиште на однос између догмата и разума, вере и знања, налази своју пуну потврду у учењу светих Отаца и Учитеља Цркве. Тако, свети Кирил Александриски расуђује о томе: „Нужно је веровати, да би се разумело. А што се истине божанске примају вером, из тога не следи да се ваља потпуно отказати њихова проучавања, него се пре треба старати да се уздигнемо бар до оног не сасвим јасног разумевања ових истина, за које Апостол вели: видим као кроз стакло у загонетци. Стога добро чине када тврде, да не треба најпре познати па онда веровати, него стављајући прво веру, знање међу на друго место. Јер знање следи за вером, а не претходи јој, по речима: аще не увѣрите, ниже имате разумѣти (Ис. 7, 9). Проста и нерадознала вера на тај начин сачињава неку врсту темеља, на коме се после већ зида знање, које нас мало по мало приводи у меру раста Христова и у човека савршена и духовна.[19] Тако гледа на однос између вере и знања и блажени Августин: „Верујемо, да бисмо познали; а не знамо, да бисмо поверовали".[20] Знање о Богу расте са вером у Бога. Уколико човек благодатним подвизима напредује у вери, утолико напредује у познању предмета и истина вере. Свети Златоуст благовести: „Вером се стиче знање о Богу (διὰ τῆς πίστεως ἡ γνῶσις), и без вере немогуће је познати Га."[21] При томе вера је критеријум (κριτήριον) знања о Богу и божанским догматима.[22] По Тертулијану, вера претходи знању, јер „упућује разум достигнућу истинитог знања".[23] Наглашавајући недомислимост многога у учењу о Светој

[19] In Joan. lib. IV, c. 4; P. gr. t. 73, col. 628 i 629.

[20] In Joan. tract. 40, n. 9; cr/ De lib. arbitr. lib. I, c, 2, n. 4.

[21] In Phil. hom. 11, 2.

[22] Климент Алекс., Strom. II, 4.

[23] Adv. Marcion. I, 2.

Тројици, свети Василије Велики види у томе разлог за што јачу веру у Њу, и пише против јеретичког рационализма Евномијевог: „Ако све будемо мерили својим разумом и претпостављали да оно што је непостижно за разум, сасвим не постоји, онда ће пропасти награда вере, пропашће награда наде. Чиме ћемо постати достојни оних блаженства, која су нам припремљена под условом вере у невидљиво, ако будемо веровали само ономе што је очигледно за разум?“[24] Као продужујући мисао светог Василија Великог, блажени Августин вели: „Вредност вере се и састоји у томе, што она верује не видевши. Јер шта је велико у томе, ако људи верују ономе што виде, по мисли самога Господа, који, изобличујући ученика, говори: яко видѣвъ мя, вѣровалъ еси; блажени не видѣшіи, вѣровавше“.[25] Вера је не ствар логичких доказа, већ поверења у Господа, као највишег извора свих истина вере[26]. Суштина свих истина вере је погружена у невидљиво.[27] Онима који веру условљују доказима разума, свети Касијан вели: „Ти тражиш доказа ономе што је речено Богом? Ја ти га дати нећу. Бог је то казао; Бог је то рекао; за мене Његова реч и јесте највиши доказ. Доказе остављам на страну, клонећи се спорова; да бих веровао за мене је доста знати само Онога који говори. Вера ми не допушта да сумњам у речено, не допушта да га судим. Зашто да истражујем на који је начин истинито оно што је Бог казао, када не треба да сумњам у истинитост онога што је Богом казано“.[28] Разум је дужан да се према божанским истинама вере односи са побожним страхопоштовањем, јер Бог и све што је Божје несравњено превазилази наш разум.[29] Стога је основно правило за разум људски при третирању вечних догматских

---

[24] Contra Eunom., lib. II, n. 24.

[25] In Joan. tract. 79, n. 1. Ср. св. Григорије Ниски: „На вери у Господа Христа као на темељу зидамо начела живота нашег и свакодневним упражњавањем у добру чинимо себи законом чисте мисли и дејства“ (De perfect. christ. form).

[26] ср. Рм. 10, 17.

[27] Јевр. 11, 1; Рм. 8, 24; 2 Кор. 4, 18; 1 Петр. 1, 8.

[28] De incarnat., lib. IV, c. 6.

[29] Св. Златоуст, In Hebr., hom. 2, 1.

истина: не мудровати више него што ваља мудровати, него мудровати целомудрено (φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν) по мери Богом дане вере.[30]

6. Црква и догмати

У Господу Христу дате су једном за свагда вся божественныя силы, яже къ животу и благочестію,[31] и објављене све божанске истине спасења, те је Спаситељ на Тајној вечери и могао рећи ученицима својим: Вся, яже слышахъ отъ Отца моего, сказахъ вамъ.[32] Све што је Господ Христос открио и дао људима вечно је, непроменљиво је, апсолутно је, зато што је Он сам вечан, непроменљив, апсолутан: Исус Христос је јуче и данас исти и вавек[33]. Али Његово неисказано човекољубље врхуни у томе, што је Он себе таква, и такво своје учење, у свој богочовечанској пуноћи оставио Цркви, као телу своме, коме је Он глава, и у коме борави непрестано.[34] Објављујући Црквом и из Цркве сву вољу Божју.[35] Апостоли бацају анатему на свакога који ма у чему изврће Еванђеље Христово и његове вечне, неизменљиве истине: Аще мы, или ангелъ съ небесе благовѣститъ вамъ паче, еже благовѣстихомъ вамъ, анаѳема да будетъ.[36]

Свесна тога, Црква Христова са серафимском ревношћу чува све догматске истине Откривења у њиховој божанској чистоти и неизменљивости. Али као Богом постављени чувар и тумач Светог Откривења, она, вођена Духом Светим, објашњава, тумачи и формулише догмате онако како је Дух Свети упућује и учи. Она то чини с обзиром на потребе својих верника, да би богооткривене истине догматске учинила приступачнијима људском сазнању и пријемчивости. Радећи

---

[30] Рм. 12, 3; ср. 1 Кор. 4, 6; Гал. 6, 3; Рм. 14, 23.

[31] 2 Петр. 1, 3.

[32] Јн. 15, 15; ср. Јн. 1, 18; Јуд. 3.

[33] Јевр. 13, 8; ср. 1. Кор. 3, 11; Апок. 1, 4.

[34] ср. Еф. 5, 23; 4, 10–13; Кол. 1, 24; Мт. 28, 20.

[35] ср. Д. А. 20, 27; Еф. 1, 11.

[36] Гал. 1, 8.

тако она ништа ново не уноси у свете догматске истине, већ их само изражава на нов начин, даје им' друкчију одору са вербалне стране. Али у овој делатности својој она је непогрешива, јер дејствује безгрешним Господом Христом у Духу Светом, који је чува од сваке заблуде и обмане.[37] Непрестано се бринући о спасењу својих верних, Црква је у борби са јеретицима на разне начина истицала и изражавала догматске истине Откривења, због чега је створила и нарочите изразе, којих нема у Светом Писму, али које је изазвала потреба времена, као на пример изразе: једносуштан (ὁμοούσιος), Богочовек (Θεάνθρωπος), оваплоћење (ἐνσωμάτωσις, ἔνσαρκος παρουσία), вачовечење (ἐνανθρώπησις), Богородица (Θεοτόκος), Богомајка (Θεομήτωρ), Приснодева (Ἀειπάρθενος) и тд. Да би верне сачувала од јеретичких заблуда и саблазни, Црква је, нарочито на Саборима, раскривала, објашњавала и тумачила поједине догмате, као на пример: на I Васељенском сабору догмат о једносушности Лица Пресвете Тројице, догмат о Божанству Сина; на II Вас. сабору догмат о Божанству Светога Духа; на III Вас. сабору догмат о оваплоћењу Бога Речи и догмат о Светој Богородици; на IV Вас. сабору догмат о Богочовечанству Господа Христа; на V и VI Вас. сабору догмат о двема вољама и дејствима у Господу Христу; на VII Вас. сабору догмат о светим иконама; на Картагенском сабору догмат о прворођном греху и благодати; на Лаодикиском сабору догмат о тајни миропомазања, и тд.

Оваквим својим радом Црква није ништа ново уносила у догматско учење Светог Откривења, нити га мењала; она је само у новом облику објављивала оне догмате, који су у њој одувек постојали као богооткривене истине и као опште, васељенско, апостолско вероучење. То потврђује и чињеница, што су Оци Сабора своје одредбе вере обично пропраћали усклицима: „То је вера апостолска! то је вера отачка! то је вера васељенска!“ Сазнање Цркве о апсолутној истинитости, неопходности и спасоносности светих догмата увек је било подједнако живо и силно, само га је Црква, изазивана разним потребама

[37] ср. Јн. 16, 13; 14, 26. 17.

свог историског живота, изражавала на Саборима с новом силом и давала му нове изразе. Догмати су у Цркви увек били догмати, како за време Сабора, тако и пре и после њих; Црква их је увек подједнако и потпуно била свесна, само у својој богомудрој увиђаваности понекад је јаче наглашавала неке од њих, с обзиром на потребе својих верника. Оличавајући собом живо богочовечанско тело вечних догматских истина, Црква непрестано поседује оне исте богооткривене истине, које су јој још у почетку уручили сам Господ Христос и његови свети Апостоли. И када говори догматске истине, она — своје говори, као из Бога, пред Богом, у Христу говори.[38] Она мисли кроз догмате; она кроз њих и помоћу њих сазнаје и осећа себе као себе; ван њих она је немогућа, као и они ван ње. Свесна себе као живог тела догматских истина, она је самом природом свога светог, саборног и апостолског сазнања и осећања одређена да вечне истине Откривења разјашњава и формулише према потребама свога историског живота. Радећи тако, она поступа у духу и по духу Откривења, које поседује и чува. Јер ни Тројични Господ није одједном открио људима све истине Откривења, већ их је објављивао постпуно, према потребама људи и њиховој пријемљивости. То потврђује апостол говорећи: Многочастнѣ и многообразнѣ древле Богъ глаголавый отцемъ во пророцѣхъ, въ послѣдокъ днiй сихъ глагола намъ въ Сынѣ.[39] Зашто је Бог тако поступао? На то свети Василије Вилики одговара овако: „Домостројитель нашега спасења уводи нас у велику светлост истине после поступног навикавања на њу, јер штеди нашу немоћ. У дубини богатства премудрости своје и у неиспитаним судовима разума свог, Он је одредио за нас ово лако и згодно руководство, привикавајући нас испрва да гледамо сенке предметâ и посматрамо сунце у води, да не би, приступивши одједном гледању чисте светлости, обневидели. На том је основу и измишљен закон, имый сѣнь грядущихъ (Јевр. 10, 1), и праслике у пророкâ — та претсказивања истине, ради обучавања очију срца, да би подесан постао за нас прелаз од њих ка премудрости у

[38] ср. 2 Кор. 2, 17; 5, 20

[39] Јевр. 1, 1.

тајни сакривеној".[40] А свети Григорије Богослов овако расуђује о томе: „У току векова догодила су се два знаменита преображаја (μεταθέσεις) живота људског, који се називају два завета и, по познатој речи Светога Писма, потреси земље (σεισμοὶ γῆς, Агеј 2, 7). Један је водио од идола Закону, а други од Закона Еванђељу... Али се са обадва Завета десило једно исто. Шта управо? Они су увођени не одједаред, не при првом потхвату за дело. Због чега? Да би сазнали, да нас не принуђују већ убеђују (μὴ βιασθῶμεν, ἀλλὰ πεισθῶμεν). Јер што није драговољно, није ни трајно, као што се поток или растиње не могу задржавати силом. Што је драговољно, трајније је и чвршће. И једно је дело онога који употребљава насиље, а друго је сопствено наше. Једно је својствено насилничкој власти, а друго — Божјем правосуђу... Стари Завет је јасно проповедао Оца, а мање јасно Сина; Нови Завет је открио Сина и указао на Божанство Духа. Сада борави с нама Дух, дајући нам јасније познање о Себи. Јер није било безопасно, пре но што се исповеди Божанство Оца, проповедати јасно Сина, и пре но што се призна Божанство Сина, — изразићу се мало смелије, — обремењивати нас проповеђу о Духу Светом и подвргавати нас опасности да изгубимо последње силе, као што бива са људима који претоваре себе прекомерном храном, или који још слаб вид свој управљају на сунчеву светлост. Требало је да светлост Свете Тројице озарава просветљаване постепеним додавањима (ταῖς κατὰ μέρος προσθήκαις), и, како говори Давид, восхожденіями (ἀναβάσεσι, Пс. 83, 6), наступањима из славе у славу и напредовањима".[41]

Та поступност у откривању божанских истина огледа се и у проповеди самог Господа Христа, који говори час у причама, час у сликама, час отворено и јасно, а час прикривено и алегорички. Угледајући се на Њега, поступају и свети Апостоли.[42] По угледу и на Њега и на њих, поступа и Црква Православна, када божанским истинама Откривења у разним временима даје разне изразе и објашњења. А када се указива-

[40] De Spirit. Sancto, c. 14.

[41] Orat. 31, 25. 26; P. gr. t. 36, col. 160 D — 161 D.

[42] 1 Кор. 9, 20–23.

ла потреба, да се извесне догматске истине Светог Откривења обуку у неизменљиве формуле, она је и то чинила. Такав је случај са никео-цариградским Символом вере. Саставивши га као руководство и образац вере за сва времена, Црква је објавила да је он неизменљив не само по садржини већ и по облику, по букви (=по слову).

У свој разноврсној догматској делатности својој Црква проповеда и исповеда једно и исто Откривење, једне и исте догматске истине. То се ни у ком случају не може и не сме сматрати ни као промена суштине, ни као еволуција догмата. „Као што је сунце, то саздање Божије, у целом свету једно исто, тако и проповед истине свуда сија и просвећује све људе који желе да дођу до познања истине. Ни најсилнији у речи од претставника Цркве неће рећи више него што је речено самим учењем (Христовим), јер нико није већи од Учитеља, нити ће слаб у речи умањити Предање. Пошто је вера једна и иста, то и онај који о њој много каже не додаје, и ко мало каже не умањава је. Веће или мање знање неких, по мери разумевања, састоји се не у мењању саме садржине, не у томе да се измишља други Бог... или други Христос, или други Јединородни, већ у томе да се марљиво испита мисао казанога у причама и да се доведе у сагласност са садржином вере и да се открије ток дела домостроја Божјег односно рода људског“.[43] Од нарочитог је значаја у овом погледу мишљење Викентија Леринског. Задржавајући се на речима апостола Павла: Преданіе сохрани (1 Тм. 6, 20), он овако расуђује: „Предање, вели Апостол, сачувај. Шта је Предање? То што ти је поверено, а не што си ти пронашао; то што си примио, а не што си сам измислио; то није дело ума него учења, није приватна својина него свенародна предаја; дело које је до тебе дошло, а не тобом откривено; у односу према њему ти ниси проналазач него стражар, нисти оснивач него следбеник, ниси вођ него вођен. Преданіе, говори Апостол, сохрани, то јест, талант вере васељенске сачувај у потпуности, неповређености. Што ти је поверено, то и нека остане у тебе, то и ти предаји. Добио си злато, злато и предаји. Нећу да ми

[43] Св. Иринеј. Adv. haer. I, 10, 2 и 3.

подметнеш место једнога друго; нећу да ми место злата преваром потуриш олово или бакар; нећу злата на изглед, дај га у природи... Учи томе чему су тебе учили, и говорећи ново, не реци новачење... Можда ће стога неко рећи да у Цркви Христовој не треба да буде никаквог напредовања вере. Напротив, оно мора бити, и притом највеће... Само ово напредовање мора бити стварно напредовање а не промена вере (vere *profectus* sit ille fidei, *non permutatio*). Напредовање је када се ова или она ствар развија (amplificetur) сама у себи, а промена — када се нешто из једнога претвара (transvertatur) у друго. Треба, дакле, да расте и развије се у току векова до највишег степена разумевање, знање, мудрост, како сваког хришћанина, тако и свих заједно, како једнога човека, тако и целе Цркве, али само — у истом роду, тј. у једном и истом догмату, у једном и истом смислу, у једном и истом предмету схватања. Вера је дело душе, али у овом погледу личи на тела. Са умножавањем година тела се развијају, али остају то што су била. Цветно доба детињства и зрели старачки узраст веома су међу собом различни; па ипак, старци постају они исти који су пређе били деца, тако да, и ако се раст и изглед једног те истог човека мења, ипак природа човекова остаје неизмењена и личност иста.... Колико има делова тела у детета, толико их је и у одраслога; и ако се што додало у току времена, опет је све то и раније постојало у зачетку, те се тако после у стараца не јавља ништа ново што се није раније тајило у деце... Том закону напредовања неопходно треба да следи и догма хришћанске вере. Нека и она с годинама јача, са временом се шири, са вековима уздиже, али ипак остаје неразрушива и неповређена, цела и савршена у свима подразделима својих делова, у свима, тако рећи, органима и чувствима својим, без и најмање промене, без икаквог губитка у свом садржају, без икакве измене у својим одредбама... На црквеној њиви преци наши су посејали у старини зрневље пшенице, — вере... А пошто крај и почетак не треба да противрече један другоме, то ће бити законито и доследно ако од пшеничког усева ми пожњемо род, род догматске пшенице. Нека се првобитне саднице, у току времена развијајући се постепено, и сада ђубре и негују; но својства њихова ни у

ком случају не могу бити измењена. Нека им се додаје облик, изглед, рашчлањавање, али природа сваке врсте мора остати иста... Само́ оно што је земљоделством Божјим по вери отаца засађено у Цркви, нека се старањем синова негује и чува, нека цвета и зри, нека напредује и усавршава се. На тај начин треба догмате небеске философије (caelestis philosophiae dogmata) у току времена учвршћавати, углађивати, очишћавати (excurentur, limentur, poliantur); али их не треба мењати, ни сасецати, ни унакажавати".[44]

Како су свети Оци схватали рад Цркве на санкционисању и формулисању догматских истина Светог Окривења показује нам акт IV Васељенског сабора (451 год.), упућен цару Маркијану. У њему свети Оци саборски пишу: „Вера никејска довољна је за верне; али се мора стати на пут онима који покушавају да кваре веру, не што би се никејској вери нешто ново додало, него да би се новачење јеретика обелоданило. Тако је, на пример, православна вера односно Светога Духа исказана довољно за верне још у речима (никејског Символа): *верујем у Светога Духа;* али су Оци (II Васељенског сабора) због духобораца додали томе још: *Свети Дух је Господ и Бог, и од Оца исходи.* Исто тако се и наука о оваплоћењу још у никејском Символу садржала речима: *Он сиђе и постаде тело и човек;* али сатана неко је заведе, те једни порекоше рођење Бога од Деве и одбацише израз Богородица (Θεοτόκος), а други објавише да је Божанство Сина променљиво и подложно страдању,... једни тајну сједињења (двеју природа у Господу Христу) порекоше и индивидуалну појаву (Господа Христа) показаше као проста човека или пророка, а други истакоше разлику природа, ради чега су Оци: Василије Велики, папа Дамас и Сабори: у Сардици и Ефесу, нашли за потребно да помисле и на нова објашњења старе никејске вере. Али се не сме казати: овде би се могло стати и остати, јер ни јеретици на том не застају, као што је и свети Кирил у својој посланици западњацима, Проклу цариградском и Јовану антиохиском, нашао за потребно да помисли на нове допуне у погледу вере".[45]

---

[44] Commonit. I, n. 23; P. lat. t. 50, col. 667–669.

[45] Hefele, Conciliengeschichte, II Bd. 473, 4.

7. Извори догматике као науке

Једини извор догмата јесте Свето Откривење. Али пошто су извесни догмати Светог Откривења у току времена излагани од стране Цркве у кратким, сажетим обрасцима вере или симболима, у одредбама Васељенских и Помесних сабора, и у вероисповедањима светих Отаца, то ови служе као непосредни извор догматичкој науци.

а) *Симболи.* Потстакнута потребама верних или изазвана заблудама јеретика, Црква је још од апостолских времена изражавала своју богооткривену веру у облику кратких символа, које је затим на првом и другом Васељенском сабору заменила општеобавезним Симболом вере, званим Никео-цариградски.

Ма да су у Апостолским Црквама још од почетка постојали симболи у облику предања, ми их тек касније, нарочито од четвртог века, налазимо записане код светих Отаца и Учитеља Цркве. Тако, свети Кирил Јерусалимски назива символ Јерусалимске Цркве „светом и апостолском вером“,[46] и тиме посведочава његову апостолску древност. Символ гласи: „Верујем у једнога Бога Оца, сведржитеља, творца неба и земље, свега видљивога и невидљивога. И у једнога Господа Исуса Христа, Сина Божија јединороднога, рођенога пре свих векова од Оца, Бога истинога; кроз којега је све произашло; који се оваплоти и вачовечи, распетога и погребенога; који васкрсе из мртвих у трећи дан; који узиђе на небеса и седе с десне стране Оца, и који ће доћи у слави да суди живима и мртвима, чијем царству неће бити краја. И у јединога Светога Духа, Утешитеља, који је говорио кроз пророке. И у једино крштење ради опроштаја грехова; и у једину свету васељенску Цркву; и у васкрсење тела; и у живот вечни.“[47] Символ Александриске цркве свети Александар александриски назива „апостолским догматима

[46] Prevotii edit., p. 224.

[47] Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregein der Alt. Kirche 132–134.

цркве."[48] Наводећи символ Антиохиске Цркве, свети Јован Касијан примећује да је „у овом символу изложена вера свих Цркава,... пошто је вера једна за све Цркве."[49] О символу Римске Цркве Руфин пише да је апостолског порекла.[50] Износећи пред Оце I Васељенског сабора символ Кцесаријске Цркве, Јевсевије кесариски се овако изражава: „Како смо примили од епископа који су нам претходили, и како смо се при првом оглашењу и при примању крштења научили из Божанских Писама, како смо веровали и учили у презвитерству и у самом епископству, тако верујемо и сада, и износимо пред вас нашу веру."[51] Излажући и бране-

[48] Valesii edit., p. 9–20 (1720 г.). Блаж. Теодорит, Hist. eccl. I, 4 — Символ гласи: „Вјерујем, како учи апостолска Црква, у једнога само нерођенога Оца... И у јединога Господа Исуса Христа, Сина Божија јединороднога, рођенога... од Оца... пре векова... Јединога Светога Духа исповедамо, и једну и једину само васељенску и апостолску Цркву... Сем тога признајемо васкрсење мртвих, којему је почетак био Господ наш Исус Христос, који истинито а не призрачно тело прими од Богородице Марије, и при крају векова за одбацивање грехова дође роду човечанском, који се разапе и умре... васкрсе из мртвих, узнесе се на небеса, и седи с десне стране Величине" (Hahn, ib. 19, 20).

[49] De incarnat., VI, c. 3; P. lat. t. 50, col. 142–144. — Символ гласи: „Верујем у једнога и јединога само истинитога (in unum et solum verum) Бога, Оца свемогућнога, творца свега видљивога и невидљивога. И у Господа нашега Исуса Христа, Сина Његова јединороднога, и првороднога пре свију саздања; рођенога од Њега пре свих векова, а не створенога; Бога истинита од Бога истинитога, једносушна Оцу, кроз кога су и векови устројени, и све постало; који је ради нас дошао и родио се од Деве Марије, разапет био под Понтијем Пилатом и погребен био, и трећега дана васкрсао по Писму, и узишао на небеса, и који ће опет доћи да суди живима и мртвима" (У св. Касијана, ib.).

[50] Comment. in symbol. apostol. n. 4 i 5. Првобитни текст символа гласи: „Верујем у Бога сведржитеља. И у Христа Исуса, Сина Његова јединороднога, Господа нашега, рођенога од Духа Светога и Марије Деве, при Понтију Пилату распетога и погребенога, који је у трећи дан васкрсао из мртвих, узишао на небеса, и седи с десне стране Оца, одатле ће доћи да суди живе и мртве.. И у Светога Духа, свету Цркву, опроштај грехова, васкрсење тела, живот вечни" (Св. Епифаније, Haeres. 72, n. 3).

[51] Св. Атанас. Вел. Oper. t. I, pars 1, p. 238, Edit. Montfauc. — Символ гласи: „Верујем у јединога Бога Оца, сведржитеља, творца свега видљивога и невидљивога. И у јединога Господа Исуса Христа, Реч Божију, Бога од Бога, светлост од светлости, живот од живота, Сина јединороднога, прворођенога пре сваког саздања, пре свих векова од Оца рођенога, кроз кога је све произашло, Који се ради нашег спасења оваплотио и међу људима живео, и страдао, и вас-

ћи символ Кипарске Цркве, свети Епифаније говори поборницима православља: „Нека умукну јеретици против свете Деве, чисте невесте Христове, то јест, матере наше свете Цркве, јер синови њени чувају веру по прејемству од својих светих Отаца, то јест од светих Апостола, који су им такође заповедили да је предају и проповедају и својој деци. Будите и ви синови Апостола и предајите ово учење својој деци;... поучавајте их, руководите, упућујте непроменљиво у овој светој вери васељенске Цркве, коју је од Апостола Господњих примила на чување света и једина Дева Божја."[52]

По свима овим символима древних Апостолских Цркава види се да је у њима опширније разрађена и изложена Спаситељева еванђелска формула крштења: Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. То је чињено не стога што је вера апостолска била недовољна, већ што су опширније излагање ове вере у облику символа изискивале потребе Цркве при спремању и крштавању оглашених и при сузбијању лажних учења јеретичких. Иако се ови символи донекле раз-

---

крсао у трећи дан, и узишао Оцу, одакле ће опет доћи у слави да суди живе и мртве. Верујем и у јединога Духа Светога" (ib. p. 238; текст у Денцингера: Enchiridion symb. et definit., 7 p.)

[52] Ancorat. n. 120, Oper. t. II, p. 122, Edit. Dion. Peta., 1682 г. — Символ Кипарске Цркве гласи: „Верујем у једнога Бога Оца, сведржитеља, творца неба и земље, и свега видљивога и невидљивога. И у јединога Господа Исуса Христа, Сина Божија јединороднога, од Оца рођенога пре свих векова, то јест из суштине Оца (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς), светлост од светлости, Бога истинита од Бога истинита, рођена и нестворена, једносушна Оцу, кроз кога је све постало, како на небесима, тако и на земљи; који је ради нас људи и ради нашег спасења сишао с неба и оваплотио се од Духа Света и Марије Деве, и вачовечио се; који је разапет ради нас при Понтију Пилату, пострадао и погребен, и васкрсао у трећи дан по Писму, и узишао на небеса, и седи с десне стране Оца, и који ће опет доћи да суди живе и мртве, чијем царству неће бити краја. И у Духа Светога, Господа животворног, који од Оца исходи, кога са Оцем и Сином треба славити, и који је говорио кроз пророке. У једину свету васељенску и апостолску Цркву. Исповедамо једино крштење ради опроштаја грехова. Чекамо васкрсење мервих и живот будућега века. Амин. Оне који говоре, да је било некад кад Сина Божија није било, и да Га није било пре него што се Он родио, или — да је Он постао из ничега, или из ипостаси, или из суштине; оне који тврде, да је Он пролазан или изменљив, анатемише васељенска и апостолска Црква" (Hahn, 134, 135).

ликују по слову, они су једно по духу. Али саборно сазнање васељенске Цркве, побуђено потребама времена, саставило је, на основу божанског учења Светог Откривења и символа древних Апостолских Цркава, општеобавезни, завршни, неизменљиви Символ вере на првом (325 г.) и другом (381 г.) Васељенском сабору, који је по местима где су ови Сабори држани назван Никео-цариградски. У њему су једном за свагда изложене главне догматске истине богооткривене вере апостолске, због чега га је васељенска Црква објавила за неизменљиви образац вере свих времена. Општу обавезност и неизменљивост Никео-цариградског символа потврдили су потоњи Васељенски сабори. Тако су Оци IV Васељенског сабора халкидонског (451 г.), по прочитању овог Символа, једнодушно и једногласно изјавили: „То је вера Отаца! То је вера Апостолâ! То верујемо сви ми; то верују православни! Анатема ономе који друго верује“![53]

б) *Одлуке Васељенских и Помесних сабора.* Поред символа за догматику су од велике важности одлуке Васељенских, као и оних Помесних сабора који су потврђени од стране Васељенских,[54] у којима су свети Оци, дејствујући благодатно по васељенском разуму Цркве, подробније изложили извесне догмате вере, који се налазе у Светом Писму и Светом Предању. У овим се одлукама обично садрже закључци, до којих су саборски Оци долазили после дугих расправљања и многобрижних истраживања дотичних догматских истина у Светом Писму и Светом Предању васељенске Цркве. Стога су такве одлуке израз светог, апостолског, саборног сазнања и осећања васељенске Цркве Христове, која живи и дејствује богооткривеним истинама Светога Писма и Светога Предања. Такве су одлуке: I Васељенског сабора о лицу Господа Исуса Христа, II Васељенског сабора о Божанству Светога Духа, III Вас. сабора о Пресветој Богородици, IV Вас. сабора о двема природама у Господу Христу, пето-шестог Вас. сабора о двема вољама и дејствима у Господу Христу, VII Вас.

---

[53] Hefele, Conciliengeschichte, II Bd. 439–441; ср. III Вас. саб. прав. 7; VI Вас. саб. прав. 1 и 2.

[54] VI Вас. саб. прав. 2.

сабора о светим иконама. Све се ове одлуке јављају као потребно разјашњење Никео-цариградског Символа вере. Такву важност има и оно догматско учење Цркве, које се местимице налази у појединим правилима Светих Апостола, Васељенских и девет Помесних сабора. На пример, учење: о Светој Троици,[55] о бесеменом рођењу Господа Исуса Христа,[56] о првобитној природи човека,[57] о прародитељском греху,[58] о благодати,[59] о Цркви,[60] о крштењу,[61] о миропомазању,[62] о Евхаристији,[63] о покајању,[64] о свештенству,[65] о браку,[66] о светим иконама,[67] и тд.

в) *Вероисповедања светих Отаца и Учитеља Цркве.* Потстицани потребама времена поједини Оци и Учитељи Цркве излагали су у нарочитим вероисповедањима догматске истине, које се, кратко и сажето изражене, налазе у симболима и одлукама Васељенских и Помесних сабора. Сва таква вероисповедања, која је васељенска Црква одобрила и потврдила као истинити израз свога светог, саборног и апостолског учења, имају велику важност за догматику. Такво вероисповедање, прво по времену и важности, припада светом Григорију Чудотворцу, епископу неокесариском (III век). Оно је уживало особити углед у неокесариској цркви, а одобрено је и утврђено на VI Васељенском сабору.[68] У старој Цркви било је такође у великом уважењу

---

[55] Апост. правила, прав. 49. и 50; II Вас. саб., прав. 1 и 7; Лаодик. саб. , прав. 7; Картаг. саб. прав. 2.

[56] VI Вас. саб., прав. 79.

[57] Картаг. саб., прав. 109.

[58] Картаг. саб., прав. 110, 114, 115 и 116.

[59] Картаг. саб., прав. 111, 112 и 113.

[60] I Вас. саб., прав. 19; II Вас., саб., пр. 7; VI Вас, саб., прв. 64 и 95; Лаодик. саб., пр. 7 и 8; Гангр. саб., пр. 21.

[61] VI Вас. саб., прав. 84; Картаг. саб. пр. 79; Апостол. прав. пр. 49 и 50.

[62] II Вас. саб., прав. 7; Лаодик. саб., пр. 7 и 48.

[63] I Вас. саб., прав. 13 и 18; VI Вас. саб., пр. 28 и 32; Картаг. саб., пр. 46 и 50.

[64] Апост. прав., пр. 52; VI Вас. саб., прв. 102; Лаодик. саб. пр. 2.

[65] IV Вас. саб. прав. 2; Лаодик. саб., прв. 13.

[66] Апост. прав., пр. 51; Гангр. саб., прв. 21, 1, 14.

[67] VI Вас. саб., прв. 82; VII Вас. саб., прв. 9.

вероисповедање светог Лукијана Мученика, презвитера, у коме је необично силно била изражена вера Цркве у Свету Тројицу, насупрот јеретичком учењу Савелија и Павла самосатског.[69] Од велике је важности вероисповедање светог Василија Великог, уперено против савремених му лажних учења о Светој Тројици.[70] Важно је тако исто „Кратко изложење православне вере" светог Атанасија Синаита (†700), које има облик кратког катихизиса, као и светог Софронија, патријарха јерусалимског, исповедање вере у Свету Тројицу и две природе у Господу Христу, које је одобрено на VI Васељенском сабору.[71] Од важности је такође и исповедање вере Теодора, патријарха јерусалимског, у коме се јасно и разговетно излаже учење о триипостасности и једносушности Тројичног Божанства. И оно је одобрено на VII Васељенском сабору.[72]

Треба споменути још вероисповедање, познато под именом Символа светог Атанасија Великог. Оно ужива нарочити углед међу римокатолицима и протестантима. У њему се јасно и језгровито излаже учење о разлици и једносушности трију Лица у Богу, и о начину сједињења двеју природа у личности Богочовека Христа. Али очигледно је да ово вероисповедање не припада светом Атанасију, ни његовом веку, јер је цело уперено против несторијанског и монофизитског уче-

---

[68] Прав. 2. — То вероисповедање гласи : „Један је Бог, Отац Речи живе, суштаствене Мудрости и Силе и обличја свога; савршени Родитељ Савршенога; Отац Сина јединороднога. Један је Господ, једини од јединога, Бог од Бога, слика и обличје Божанства, Реч делатна, Премудрост која све садржи, и сила творачка сваке твари, истинити Син Истинитога, невидљиви од невидљивога, нераспадљиви од нераспадљивога, несамртни од несамртнога и вечни од вечнога. Један је Дух Свети, који од Оца суштину има, а кроз Сина је јављен људима, који је обличје Сина савршенога, савршени живот, узрок живих, извор свети, Светиња која даје освећење, и по коме се познаје Бог Отац, који ја изнад свега и у свему, и Бог Син који је кроз све. Тројица савршена славом, вечношћу и царством, не дели се, нити умањава". (Hahn, Op. cit. 253).

[69] Оригинални текст овог вероучења изгубљен је, али је познато, да су се њиме служили учесници II Антиохиског помесног сабора (341 год.) при састављању свога исповедања вере (Созомен, Eccl. hist. III, 5).

[70] De vera fid., t. II, p. 354 и 355. edit. Paris 1618 г.

[71] Binii Concil., t. V, p. 161, edit. Morel.

[72] Ibid. p. 599–601.

ња јеретичког, што сведочи да се није могло појавити пре петога века.[73]

Од каснијих изложења вере, која нису одобрена нити утврђена на Васељенским саборима, те према томе имају вредности само уколико се слажу и уколико изражавају једино, свето, саборно и апостолско учење васељенске Цркве Христове, изражено у символима и вероисповедањима древне Цркве, споменућемо неколико.

1) *Изложење православне вере,* од светог Григорија Паламе, архиепископа солунског (XIV век); 2) *Исповедање православне и неповређене вере Христове,* од Генадија, патријарха цариградског, које је он саставио на захтев султана Мехмеда II, по заузећу Цариграда;[74] 3) *Катихизис,* од Мелетија Пиге, патријарха цариградског; 4) *Три догматичке посланице* патријарха цариградског Јеремије, упућене виртембершким протестантским богословима (1576–1581 год); 5) *Исповедање,* од јерусалимског патријарха Доситеја, које је 1672 г. одобрио Јерусалимски сабор, а године 1723 послато руском светом Синоду од стране свих православних патријараха као образац тачнога изложења вере.[75] Примљено од стране руског светог Синода, оно је њиме касније издато (1838 год.) на руском језику под насловом: *Посланіе патріарховъ православно-каѳолическія Церкви о православной вѣрѣ;* 6) *Православное исповѣданіе,* од митрополита кијевског Петра Могиле, које је било расматрано и исправљано на Саборима: у Кијеву (1640 год.) у Јашу (1643 год.), и затим одобрено од свих православних патријараха, и издано под насловом: *Православное исповѣданіе каѳолической и апостолской Церкви восточной.*

---

[73] Што се пак тиче тако званог Апостолског символа, који је у изузетном уважењу код римокатолика и протестаната, њега Православна Црква не признаје, нити га је икада употребљавала. Њено гледиште о томе изразио је на Флорентиском сабору (1439 год.) исповедник Православља, св. Марко, митрополит ефески, изјавивши: „Ми немамо, нити знамо за Апостолски символ" (Concil. Florent., Sect. VI, cap. 6).

[74] Kimmel, Libri symbol. eccles. graec., p. 1–24, 1843 год.

[75] Kimmel, ibid.

8. Задатак догматике

Задатак догматике је да у систему изложи свете догмате Откривења, онако како их има, чува, предаје и објашњава једина, света, саборна и апостолска Црква Христова. Она несме уносити ништа ново у вечне догматске истине Цркве, али јој је дужност да их излаже што је могуће приступачније и пријемљивије за религиозно сазнање верних. Она потире свој задатак и престаје бити православном науком ако при систематском излагању светих догмата наруши у ма ком погледу догматско учење Православне Цркве.

9. Руководно начело у догматици

Да би догматика испунила свој задатак, неопходно је потребно да у своме бескрајно одговорном послу има не само стручног већ и непогрешног руковођа. Такав руковођ не може бити човек, нити ишта човечије, због ограничености, релативности, огреховљености свега људскога. Не може бити ни само Свето Откривење, због разлога које смо напред изнели при расматрању питања о односу између Откривења и догмата, и између Откривења и Цркве. Такав руковођ може бити само Једина, Света, Саборна и Апостолска Црква Христова, која живи изнад свих људских релативности на висинама богочовечанске непогрешности и коју Дух Свети води кроз мрачну и страшну историју овога света путем безгрешне истине Христове, држећи њено васељенско сазнање и осећање у границама божанске непогрешности. Стога је православни догматичар дужан да се у своме раду руководи искључиво тим васељенским сазнањем и осећањем Цркве. Он то може постићи ако благодатним подвизима еванђелским постане сутелесник у вечно живом богочовечанском телу Цркве, јер само на тај начин биће у стању да непрестано осећа и сазнаје све божанске истине, којима се храни и живи васељенско сазнање и осећање Цркве Христове.[76] Верско сазнање и осећање савремене Цркве Православне у суштини је

[76] ср. Еф. 3, 6; 1 Кор. 12, 27, 6. 15; Еф. 4, 25; 5, 30; Рм. 12, 5.

продужење оног светог, саборног и апостолског сазнања, које Цркву од почетка карактерише као богочовечанско тело Христово. Оно је увек свето, увек саборно, увек апостолско, увек богочовечанско, увек васељенско; његов се континуитет не може никад прекинути ничим, јер га силом својом божанском етернизира Дух Свети, који у Цркви непрекидно борави. И оно, Духоносно и Духоношено, путује кроз све историске мене и промене, остајући у суштини једно, свето, саборно, апостолско и васељенско. Отуда је за догматичара насушна неопходност да се свом душом, свим срцем, свим умом молитвено погрузи у то свето, саборно, апостолско и васељенско сазнање Цркве, да би њиме и из њега нормирао сав свој рад на пољу догматичке науке. Притом он несме заборављати благословену реч Господа Исуса, да само чисти срцем виде Бога и вечне истине Божје.[77]

Нема сумње да свето саборно, апостолско, васељенско сазнање Цркве нарочито пројављује себе на Васељенским саборима, у списима богомудрих Отаца, у богослужбеним књигама и благочестивим обичајима и веровањима, заснованим на древном апостолском Предању. Добро је при томе имати на уму Оригеново правило: „Предмет вере треба да буде само она истина, која се ни у чему не разилази са апостолским и црквеним Предањем“.[78] О неопходности богомудре опрезности у разликовању богооткривених догматских истина Светог Писма и Светог Предања од апокрифних и подметнутих истина и истиница људских, необично мудро пише учитељ црквени Викентије Лерински: „Карактерна је особина православних да чувају предања и завете светих Отаца, осуђујући непотребна новачења по поновљеној речи Апостола: Ако вам ко проповеда Еванђеље друкчије него што примисте, нека буде анатема (Гал. 1, 8)... И тако, чим се покаже трулеж какве заблуде,... одмах ваља сабрати мишљења предака... Али, ваља купити мишљења оних Отаца, који су живели, учили и боравили у вери и васељенској заједници: свето, мудро, непрекидно, и удостојили се да с ве-

[77] ср. Мт. 5, 8.

[78] De princip., Praef. n. 2.

ром отпочину у Христу, или да блажено умру за Христа. А њима треба веровати по овом правилу: то што сви, или многи, једнодушно примају, држе и предају отворено и стално, као по каквој претходној међусобној сагласности учитеља, — то треба сматрати потпуно поузданим и несумњивим".[79] У истом врло значајном спису, само на другом месту, овај учитељ Цркве пише: „У самој васељенској Цркви треба се на сваки начин држати онога што су свагда, што су свуда, што су сви веровали (quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est); јер у ствари и у правом смислу само то и јесте васељенско, што потпуно све собом обухвата, као што показује и само значење ове речи. А овоме правилу ми ћемо бити верни једино тако, ако будемо следовали свеопштости, древности, сагласности. Следовати свеопштости значи признавати за истину само ону веру, коју исповеда сва Црква на свом земном шару; следовати древности значи ни у ком случају не отступати од учења, којега су се несумњиво држали наши свети Оци и преци; следовати, најзад, сагласности значи у самој древности примати само оне одредбе вере и решења, којих су се држали сви, или, у крајњем случају, готово сви пастири и учитељи".[80]

10. Метод у догматици

Сви догмати сачињавају једну недељиву органску целину. Сваки од њих има исти извор; сваки има своје живо и животворно место у богочовечанском телу Цркве; свакоме припада бескрајна божанска вредност, и неизменљивост, и сила. При систематском излагању догматског учења Цркве догматичар мора, на првом месту, водити рачуна о тој органској, унутрашњој повезаности светих догмата. А то ће постићи, ако их буде посматрао из богочовечанске перспективе васељенске Цркве Христове. Тиме обухвата и порекло светих догмата, и њихово место у историји васељенске Цркве. Према томе, најцелисходнији метод православне

[79] Commonit. I, 24, 18.

[80] Ibid., n. I, 2; P. lat. t. 50, col. 640.

догматике јесте: догматско-историски. Према овом методу сваки се догмат има расматрати: у његовој црквеној дефиницији, затим у Светом Откривењу као извору, и, најзад, у његовој историчности. То значи, сваки се догмат има расветлити у свој његовој онтолошко-историској битности: изнети његову дефиницију од стране Цркве, и показати на основу чега је Црква из Светог Откривења дала дотичну дефиницију. У том циљу, сваки се догмат има да расветли, објасни и протумачи доказима из Светог Откривења, при чему се и Стари и Нови Завет има тумачити онако како их тумачи Православна Црква кроз Васељенске и Помесне саборе, и свете Оце и Учитеље. А то значи да се сваки догмат има разгледати у светлости сведочанстава Светог Предања, како је оно изражено у одлукама Васељенских и Помесних сабора, у списима светих Отаца и Учитеља Цркве, у богослужбеним књигама и древним обичајима свете, саборне, апостолске Цркве васељенске. На тај се начин сваки догмат у потребној мери осветљава и са историске стране, и показује какво је место у које доба заузимао у животу Цркве. Притом се догматика стара да изнесе заблуде, које су у разна времена ницале око разних догмата. То значи, њена је дужност да у потребној сразмери изложи разна јеретичка учења.

11. Подела догматике

Пошто су предмет догматике вечне догматске истине Светог Откривења, које говоре о Богу у његовој суштини, и о Богу у његовом односу према свету и човеку, то се и догматика дели у два дела, од којих сваки има своје подразделе. Први део расматра Бога у суштини, а други расматра Бога у његовим односима према свету и човеку. Према томе, у први део улазе догмати: о постојању Бога, о каквоћи и степену богопознања, о бићу Божјем и његовим својствима, о јединству бића Божјег и о Светој Тројици. А у други део улазе догмати: о Богу као Творцу света, о Богу као Промислитељу, о Богу као Спаситељу, о Богу као Осветитељу, и о Богу као Судији.

12. Историја православне догматике

Историја догматике дели се на два периода: први обухвата време од апостолског доба до светог Јована Дамаскина (VIII век), други — од светог Дамаскина до данас.

1. *Први период.* У овом периоду разрађен је огроман догматски материјал. Свестрано су догматске истине Светог Откривења разјашњаване, излагане, формулисане, санкционисане. Сав црквени живот испуњен је живом догматском вером, која се пројављује у многостраној делатности Цркве. Мученици умиру за догматске истине вере; Исповедници их неустрашиво исповедају; Оци и Учитељи Цркве их свестрано изучавају, излажу, објашњавају, бране и богомудро проповедају. Сав многоструки живот Цркве своди се на што потпуније остварење и изложење светих истина догматских. На тај начин се шири и учвршћује богоотривена апостолска вера, а сузбија лаж незнабожачких и јеретичких учења и живота. И мишљу и делом остварују се у благодатном животу Цркве вечне истине догматске у свеукупној њиховој интегралној датости, само разрађене у личне подвиге и претворене у лично достојање сваког сутелесника Богочовечанског Тела Христовог. Напоредо се продубљује и благодатно црквено сазнање и благодатно црквено искуство: и идејна и емпириска стварност узраста у новој догматској категорији живота и мишљења, богочовечанској категорији, у којој се и сав живот човеков и мишљење креће и бива и јесте од Оца кроз Сина у Духу Светом. Жива побожност, и временом и срцем ближа чудесном Спаситељу, уобличавала је своја дубока и нова благодатна доживљавања богооткривених догматских истина у превасходне облике речи и мисли; устостручавала род еванђелског семења небеских истина догматских, засејаног Спаситељем по благодатној њиви Цркве; упетостручавала и удвостручавала таланте небеских дарова; увећавала богочовечанско богатство света, и све то слагала у пребогате догматске ризнице једине, свете, саборне и апостолске Цркве Христове, да се њима богате и издржавају до краја времена сви гладни и жедни вечних истина Божјих у овом свету многострадалном.

Више или мање систематско излагање светих догматских истина почиње Оригеновим списом *О начелима* (Περὶ ἀρχῶν = De principiis). Састоји се из предговора и четири књиге. У предговору се говори о изворима догмата: Светом Писму и Светом Предању, и истиче као руководно начело при истраживању догматских истина вере ово правило: „Само ону истину треба веровати, која се ни у чему не разилази са апостолским и црквеним Предањем.“ У првој књизи говори се о Светој Тројици, о разумним бићима и првобитном стању свега сазданога, о бестелесним и телесним суштинама, о анђелима, њиховој слободи и паду; у другој: о узроцима постанка света и о самом постању, о оваплоћењу Господа Христа, о делатности Светога Духа, о души и делатности разумних бића и о њиховом паду, о васкрсењу, о суду, о казнама; у трећој: о слободи човечије воље, о средствима моралног усавршавања, о постанку света у времену и његовом крају; у четвртој: о богонадахнутости Светог Писма и о томе како га ваља читати.

Централна идеја, око које Ориген групише своје систематско излагање догматских истина, јесте: да је Бог све у свему. Али у овом свом раду, Ориген је, дајући сувише места философском мудровању, у неким стварима отступио од богооткривеног учења Цркве и пао у тешке заблуде. Тако је заблудно учио о постанку света, о постанку душа (преегзистенција), о превечном паду, о апокатастасису свега, па и ђавола у првобитно безгрешно стање. Са чисто пак формалне стране недостатак је овог дела у томе, што је Ориген пропустио да расматра догматско учење Цркве о светим тајнама, о јерерхији, о својствима Божанске суштинe, а чисто исагошко-херменевтичким проблемима посветио читаву четврту књигу. Али када се ови недостаци одбију, ово Оригеново дело има великог значаја у историји догматике као науке.

По времену други систематизатор догматског учења Цркве јесте свети Кирил Јерусалимски (+ 386) са својим списом *Катихезе*. Катихеза има двадесет и три; у осамнаест излаже се оглашенима догматско учење по члановима Символа вере јерусалимске цркве; а у пет, које се називају мистагогичке (μυσταγωγικαὶ), свети Отац уводи новопросветљене (τοὺς

νεοφωτιστοὺς) у црквено учење о светим тајнама крштења, миропомазања и евхаристије. Ово дело излаже богооткривене догматске истине потпуно у духу једине, свете, саборне и апостолске Цркве васељенске. Али иако је као систем потпуније од Оригеновог, оно ипак није потпуно. Осим тога, писано је у проповедничком тону.

Од великог је значаја спис светог Григорија Ниског: *Велика катихетичка реч* (Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας). Има 40 глава; садржи догматско учење о Светој Тројици, о оваплоћењу Господа Христа, о греху и злу, о првобитном стању човековом, о спасењу, о крштењу и евхаристији као средствима препорођаја и обесмрћења, и о последњој судби човека. Свети Григорије се нарочито задржава на оним догматима које су у његово време били угрозили јеретици, као догмат о Светој Тројици, о оваплоћењу и искупљењу. Али ни овај спис није потпун, јер не обухвата многе догматске истине.

Кратко изложење божанских догмата (Θείων δογμάτων ἐπιτομὴ) блаженог Теодорита Кирског (+ 457) претставља врло озбиљан покушај да се да догматски систем. У овом спису говори се о Светој Тројици и божанским именима, о стварању света, анђела и човека, о промислу, о спасењу, о својствима Божјим, о крштењу, васкрсењу, суду, о Антихристу, о другом доласку Господа Христа, о девичанству и браку, итд. Али и овај спис, који се одликује сажетошћу и разговетношћу, не обухвата све догматске истине вере.

На западу је блажени Августин први покушао да систематски изложи догматско учење Цркве, и то у списима: *Ручна књига Лаврентију о вери, нади и љубави* (Enchiridion ad Lavrentium sive de fide, spe et caritate), и *О хришћанском учењу* (De doctrina christiana). Али док први спис има више катихизички карактер, дотле други има више херменевтички. Може се споменути још и спис De civitate Dei, у коме блажени Августин расматра многе догмате црквене, али са философско-историског гледишта.

Систематскије излагање догматског учења Цркве припада на западу ученику Августиновом Фулгенцију, епископу руспенском († 533 год.). Он је то учинио у спису: *О вери*

или о ῎правилу вере (De fide seu de regula fidei). У њему он излаже учење о Светој Тројици, о оваплоћењу Логоса, о Творцу, о постанку духовног и материјалног света, о првобитном стању човековом, о паду и наследности прворођног греха, о суду, о васкрсењу, о оправдању, о вери, о крштењу, о благодати, о Цркви.

Тек половином осмога века јавља се дело које чини епоху у историји догматике. То је *Тачно изложење ῎православне вере* (῎Εκθεσις ἀκριβής τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) светога Јована Дамаскина († 780 г.). Оно претставља у пуном смислу изванредан догматски систем учења васељенске Цркве Христове. Одликује се стројношћу, сразмерношћу, прецизношћу и апсолутном верношћу богооткривеном догматском учењу Светог Писма и Светог Предања, онако како га једина, света, саборна и апостолска Црква Христова поседује, чува, објашњава и тумачи својим богочовечанским, благодатним и васељенским сазнањем и осећањем. Дело је подељено у четири књиге. У првој се излаже учење о Богу, његовој непостижности, постојању, о јединству његове суштине и Тројичности Лица, и о својствима његовим; у другој; о постању света невидљивог и видљивог, о промислу, о предвиђању Божјем и предодређењу, о човеку и његовом првобитном стању; у трећој: о божанском домостројy нашег спасења, о оваплоћењу Бога Речи, о двема природама у Господу Христу, о општењу њихових својстава, о једној ипостаси Бога Речи, о двема вољама и дејствима у Господу Христу, о искупитељском подвигу Спаситељевом, о силаску у ад; у четвртој: о Спаситељевом васкрсењу, вазнесењу и седењу с десне стране Оца, о вери, о крштењу, о евхаристији, о побожном поштовању Светитеља, светих моштију и светих икона, о Светом Писму, о греху и злу, о закону Божјем и закону греховном, о Антихристу, о васкрсењу, суду и вечној судби људи.

Поред свих својих ненадмашних преимућстава овај догматски систем светог Дамаскина има извесне недостатке. Они су у томе што њиме нису обухваћени сви догмати Цркве, као: о благодати, о тајнама: миропомазању, покајању, свештенству, браку, јелеосвећењу; и што је делимично унесен чисто психолошко-гносеолошки материјал. Када се то

изузме, онда се свети Дамаскин јавља у својој неупоредивој догматичарској величини, коме нема такмаца на пољу догматичке науке. Очистивши душу и срце многотрудним еванђелским подвизима, овај велики подвижник вере, при излагању светих догмата, понире својим облагодаћеним умом у светилиште Божанског Откривења, и сваки догмат образлаже светим Писмом и расветљује светлошћу светог, апостолског, саборног Предања васељенске Цркве. Као богопослана пчела он је покупио божански мед догматских истина, сложен у благодатном учењу Светог Откривења, светих Васељенских и Помесних сабора, светих Отаца и учитеља Цркве, нарочито Атанасија Великог, Василија Великог, Григорија Богослова, Златоуста, расподелио га у саћу свога догматског система, да њиме вечито храни духове гладне божанских истина. Таквим својим радом свети Дамаскин је постао, и занавек остао, најбољи и најсигурнији воћ сваком православном догматичару кроз неисказана тајанства светих догматских истина Цркве Православне.

2. *Други период.* После светог Дамаскина догматичка наука у Православној Цркви креће се у кругу његовог утицаја. Ни на Истоку ни на Западу нико није могао достојно наставити дело светог Дамаскина, акамоли надмашити га. Он непрестано остаје ненадмашни исполин на пољу догматичке науке.

Од радова у овом периоду споменућемо оне који имају већу важност за догматичку науку Православне Цркве.

Догматичко свеоружје православне вере (Πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) монаха Јевтимија Зигабена (XII век) еклектичког је карактера, и претставља неку врсту зборника светоотачких мишљења о појединим догматима. На овом делу радили су многи Зигабенови савременици, али је он прикупљени материјал систематски средио. *Ризница православља* (Θυσαυρὸς ὀρθοδοξίας) Никите Хонијата († 1206 г.) спис је догматско-полемичког карактера, уперен против јереси, са циљем да се заштити учење Православне Цркве.

Падом Византије под власт Турака наступио је застој у развићу догматичке науке, да се тек после два века појави јачи рад на њој у Руској цркви. Почетак је дао миртрополит кијевски Петар Могила, који је 1631. године основао у Кије-

ву „Колегију“, у којој се, поред осталога, предавало и догматичко богословље. Али све до 1711. године оно се предавало на латинском језику и у схоластичком духу. Те године Теофан Прокопович почиње предавати догматичко богословље у кијевској Академији, ради на ослобођењу догматике од схоластике, и полаже темељ догматици као систематској науци. Свој догматски систем он дели на два дела: у првом говори о Богу по себи (de Deo ad intra), у другом: о Богу према спољњем свету (de Deo ad extra). Но он није успео да заврши свој рад.

Тежња да се догматика у Русији ослободи схоластике, учинила је да се у XVIII веку она почиње предавати на руском језику. Први који је догматику написао на руском језику био је митрополит кијевски Платон. Она се зове: *Сокращенная христіанская богословія;* састоји се из три дела, од којих догматика заузима у ствари други део.

После се ређају мањи системи и уџбеници догматички. Међу њима се издваја својом јасноћом, тачношћу и сажетошћу уџбеник догматичког богословља архимандрита Антонија (1848 г.). Потом се један за другим појављују три најзначајнија догматска система у Руској цркви. То су: *Православно-догматическое богословіе* (1849–1853 год.) Макарија, митрополита московског; *Православное догматическое богословіе* (1864 год.) Филарета, архиепископа черниговског, и *Опытъ православнаго догматическаго богословія* (1884 год.) Силвестра, епископа-ректора кијевске Духовне академије. Догматика митрополита Макарија одликује се систематичношћу, свестраношћу третирања догматских проблема и изобиљем светоотачког материјала. Рађена философско-критичким методом догматика архиепископа Филарета даје много места апологетско-рационалном образложењу и оправдању догмата. Догматика пак епископа Силвестра истиче се осветљавањем догматских истина са историске стране. У најновије време запажен је рад протојереја Н. Малиновског: *Очеркъ православнаго догматическаго богословія* (1910 год.).

У Грчкој цркви рад на догматици је у последње доба достојно заступљен у лицу Зикоса Роси и Х. Андруце. Роси је издао само први део догматике, под насловом: *Догматски си-*

стем Православне саборне Цркве (Σύστημα δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας, Ἐν Ἀθήναις 1903). Има више апологетско-философски карактер. — Дело професора Андруце: *Догматика Православне источне Цркве* (Δογματικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Ἐν Ἀθήναις, 1907) одликује се концизношћу, али даје много места философском третирању догматских истина.

У Српској цркви од радова на догматичком пољу имамо: *Тѣло теологическо*, од Рајића, у 5 књига; *Наука православне вере*, од митрополита Михаила; *Догматичко богословље*, од архимандрита (касније митрополита скопљанског) Фирмилијана; *Православна догматика*, од протојереја Саве Теодоровића, уџбеник; *Догматика*, од професора Љубомира Рајића, уџбеник; *Догматика*, од протојереја Милоша Анђелковића, уџбеник. Нарочито се истиче *Догматика Православне Цркве*, од протојереја С. М. Веселиновића, ректора Богословије св. Саве (Београд 1912 год.), од које је, на жалост, изашла само књига прва.

ПРВИ ДЕО

ОДЕЉАК ПРВИ

Бог у суштини

13. Постојање Бога

Све своје догматско учење Православна Црква црпе из богооткривене вере, и заснива на њој, зато свој Символ и почиње речју: Верујем. Тиме она исповеда да су сви њени догмати, од првог до последњег, предмет вере. Доследна томе она, као Богом назначени поседник, чувар и тумач Светог Откривења, не доказује догматске истине већ показује, јер оне у својој богооткривеној даности садрже своју највишу оправданост.

Догмат о постојању Бога је почетни догмат, јер му такво место припада по самом божанском домостројy људског спасења: Вѣровати же подобаетъ приходящему къ Богу, яко есть.[1] Како све тако и овај догмат Православна Црква заснива на вери, што и изражава почетним речима свога Символа: Вѣрую во единаго Бога. Пошто вером има Бога, она нема потребе нити сме догматску истину Божанског Откривења претварати у логичку претпоставку људског умовања. За њу је постојање Бога ботоокривена истина коју треба веровати и вером примати, а не претпоставка коју треба лигички доказивати и на основу логичких доказа примати, јер је од претпоставке до фикције растојање и сувише мало. Постојање Бога она не доказује већ показује присуством вечних божанских истина у себи и присутством натприроднога у природи и човеку.

Догматско учење Цркве о постојању Бога зато је такво, што је такво учење самог Светог Откривења, које она у пот-

[1] Јевр. 11, 6.

пуности чува и исповеда. Откривење се не упушта у доказивање Бога; оно Га показује у Његовим делима. Сам почетак Откривења сведочи о томе; њиме се не доказује Бог већ показују дела Његова као дела Онога чије постојање претходи свему, условљава све, и без кога се никакво друго постојање ни стварање ма чега замислити не може: Въ началѣ сотвори Богъ небо и землю.[2]

Међутим, иако не доказује Бога намерно, Свето Откривење ипак божанском светлошћу својом тако осветљава видљиву природу као творевину натприродног Творца да помоћу ње и необлагодаћени, природни разум људски може доћи до убеђења да Бог постоји. Сва је богоздана твар као неки кажипрст који непрестано указује на Бога-Творца: Небеса повѣдаютъ славу Божію, твореніе же руку Его возвѣщаетъ твердь.[3] Невидљиви Бог учинио је Себе донекле видљивим у природи; непознати Бог учинио је Себе донекле познатим кроз природу, зато нема изговора за људе који у видљивој природи не виде довољно разлога за веру у постојање Бога невидљивог: Зане разумное Божіе (τό γνωστὸν τοῦ Θεοῦ = оно што се може дознати о Богу) явѣ есть въ нихъ, Богъ бо явилъ есть имъ; невидимая бо Его (τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ) отъ сазданія міра твореньми помышляема видима суть, и присносущная сила Его и Божество, во еже быти имъ безотвѣтнымъ (ἀναπολογήτους).[4] Љубимац премудрости Божје, молитвено погружен у величанство и красоту Богом саздаог света, објављује: Отъ величества бо и красоты созданій сравнительно рододѣлатель ихъ познавается.[5] Не само постојање видљиве природе него и постојање човекова живота, покрета и бивања, својом тајанственошћу и силом указује на Бога као узрочника и живота, и покрета, и бивања: Јер у Њему живимо, и крећемо се, и јесмо (ἐν αὐτῳ γὰρ ζῶμεν καὶ

---

[2] 1 Мојс. 1, 1; ср. Пс. 88, 12–13; 101, 26; 135, 5; 145, 6; Јн. 1, 3; Д. А. 14, 15; Јевр. 3, 4; 11, 3; Апок. 14, 7; Сирах. 18, 1.

[3] Пс. 18, 1; ср. 96, 6; Д. А. 14, 17; Ис. 6, 3; 40, 21–22. 26; Јов. 12, 7–9; 26, 5–14; 28, 3–28; 36, 26–37, 24; 38, 4, 41, 25; Прич. Солом. 16, 4; Сирах. 43, 4–5. 12. 28.

[4] Рм. 1, 19–20.

[5] Прем. Солом. 13, 5; ср. Д. А. 14, 15. 17; Мт. 6, 26. 28; Пс. 18, 1.

κινούμεθα καί ἐσμεν).[6] Живећи у оваквом свету, пуном божанске тајанствености и силе, човек не може имати изговора за неверовање у Бога. Зато свети Златоуст назива твар „учитељицом богопознања".[7] Бог је толико очигледан у својим делима, која са свих страна окружују човека, да само безуман човек, човек извраћена ума и нечиста срца, може одрицати Бога: Рече безумник у срцу свом: нема Бога.[8] Зато је свети Атанасије Велики у праву када тврди: „Порицати Бога Творца и Саздатеља својствено је онима који ума немају".[9] Одричући Бога, човек — безбожник у свом безумљу иде даље од самих ђавола, јер ови не одричу Бога већ верују и дрхћу.[10]

По учењу Светог Откривења, путоказ ка Богу находи се не само у природи око човека већ и у самом човеку: у боголикости душе његове. Створивши човека по обличју свом, Бог је самим тим утиснуо у биће његово тежњу ка Богу и способност за познање Бога. Отуда је у недосежној за грех боголикој суштини својој природа бића човекова богочежњива. Боголикост је жариште богочежњивости човекове. У томе је најдубљи основ вере у Бога, и средиште свега божанственога у човеку, на што указује Спаситељ говорећи: Царство Божије је унутра у вама (ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν).[11] По Тертулијану, боголикост душе је то што омогућава човеку познање Бога, што сведочи о постојању Бога речитије од сваке књиге, што човека чини човеком.[12] По боголикој души људској разливена је нека врста урођене тежње ка Богу, урођеног осећања о Богу. „У све људе без изузетка, вели Климент Александриски, уливена је нека божанствена сила (τις ἀπορροία θεϊκή), која их невољно побуђује на признање да постоји Бог једини, бесмртни и нерођени".[13] Ова божанствена сила, раз-

[6] Д. А. 17, 28.

[7] De diabol. II, 3; sr. De stat. X, 5.

[8] Пс. 13, 1; ср. 52, 1; Прем. Сол. 13, 1.

[9] Orat. contr. gent. 30; P. gr. t. 25, col. 61 A.

[10] ср. Јак. 2, 19; Мк. 1, 22. 34; Мт. 3, 29; Д. А. 19, 15.

[11] Лк. 17, 21; ср. 5 Мојс. 30, 14.

[12] De testim. anim. c. 1 i 2; Apolog. c. 17; Adv. Marcion. I, 3.

[13] Cohort. ad gent., c. 6; P. gr. t. 8, col. 173.

ливена по боголикој души људској, служи као гносеолошки основ за стицање знања о Богу и формирање идеје о Богу путем човековог посматрања свога боголиког бића и богоздане природе видљивог света. И када свети Оци и Учитељи Цркве говоре о човеку урођеној идеји о Богу, они под тим разумеју не да готово знање о Богу постоји у духу човековом од самог Бога него да човек делатношћу свога богозданог сазнања формира идеју о Богу путем изучавања своје боголике душе и Богом створене природе. У том смислу блажени Јероним богочежњивост душе човекове назива „семеном Божјим" у човеку, које се при благопријатним моралним условима развија у знање о Богу, а при неблагопријатним — слаби, суши се и вене.[14] У боголикости душе садржи се она божанска светлост која се даје и осветљава всякаго человѣка градущаго въ міръ,[15] да би он, вођен њоме кроз тајанства овога света, могао пронаћи Творца света. Разум је свима људима дат од Бога, вели свети Григорије Богослов, да би нас кроз видљиву природу одводио Богу.[16] Када би пак у духу човековом постојало готово урођено знање о Богу, готова урођена идеја о Богу, која би својом очигледношћу и јасноћом неодољиво наметала човеку убеђење да Бог постоји, онда не би било атеиста.

Такозвани логички докази о постојању Бога: космолошки, телеолошки, онтолошко-психолошки, историски, морални, и многи други који су се током времена формирали у религиозно-философском рационализму, не могу у догматици Православне Цркве имати вредност стварних доказа, јер су засновани на принципима релативног, ограниченог, огреховљеног разума и чулног опажања људског, и јер истина о постојању Бога за Цркву и Откривење није логичка претпоставка коју треба доказивати путем логичких силогизама већ истина Богом откривена, и стога несумњива. Као божанска реалност и датост ова истина не зависи од доказа и доказивања, од логичке функције разума. Логички докази колико от-

---

[14] Comment. in epist. ad Galat. lib. I, c. 1, vers. 15; P. lat. t. 26, col. 326.

[15] Јн. 1, 9.

[16] Orat. 28, 16; P. gr. t. 36, col. 48 B.

кривају Бога толико Га и скривају. Ту се човек губи у антиномијама, зато се од њих не може направити мост вере ка Богу преко непремостивог понора непомирљивих антиномија. Пошто је догмат о постојању Бога истина богооткривена и вечна, то главну своју доказну силу он црпе из Светога Откривења, тј. из Светог Писма и Светог Предања како их чува и тумачи Православна Црква Христова.

Моћ којом човек долази до непоколебљивог убеђења да постоји Бог живи и истинити јесте вера. Научним путем, у строгом смислу речи, не може се доказати постојање Бога. Позитивистичка наука бави се чињеницама које подлежу чулном опажању, т. ј. феноменима. Бог није предмет чулног опажања, и схватања заснованог на њему, зато не може бити предмет научног истраживања. Наука ради по утврђеном методу посматрања, анализе и синтезе. Али такав се метод не може употребити у доказивању постојања Бога због саме природе Божје, која је бескрајна, апсолутна, вечна. Бог који свестрано превазилази границе и могућности људског сазнања, а нарочито сазнања у методу научне експериментације, не може бити објекат истраживања. Недосежан за научна средства познања, Бог не може бити научним путем ни познат, ни доказан. „Ако под доказним знањем, вели Климент Александриски, ваља разумети такво знање које захтева дубље начело за оно што желимо доказати, онда за Бога нема доказа, Бог не може бити производ доказа."[17] Свети Атанасије Велики објављује еванђелску истину говорећи: „Божанство се не даје логичким доказима већ вери и побожном разуму".[18]

Када би се постојање и биће Бога могло доказати научним путем, онда би били непотребни и излишни: и Откривење, и Црква, и вера. Но сама природа Божанства чини неопходним и Откривење, и Цркву, и веру. Бог је, показује Откривење, по бесконачној природи својој невидљив[19] и жи-

---

[17] Strom. V, 6.

[18] Ad Serap. Epist. I, 20; P. gr. t. 26, col. 577 A: „Ἡ γὰρ Θεότης οὐκ ἐν ἀποδείξει λόγων, ὥσπερ εἴρηται, παραδίδοται, ἀλλ' ἐν πίστει καὶ εὐσεβεῖ λογισμῷ μετ' εὐλαβείας".

[19] 1 Јн. 4, 12; Јн. 1, 18; 2 Мојс. 33, 20.

ви у неприступачној светлости,[20] зато не може бити предмет људског научног познања. Проникнути духом Светог Откривења, свети Оци нарочито наглашавају да је Бог у бесконачности својој несхватљив за разум људски и недостижан за сва чулно-дискурсивна средства којима се он служи у својој делатности. Њихова мишљења о томе језгровито изражава свети Дамаскин: „Бог није нешто од постојећега, не зато што уопште не постоји него зато што је изнад свега постојећега (ὑπὲρ πάντα ὄντα), чак изнад самога бића (ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι ὤν). Јер ако знање има за свој предмет оно што постоји, онда то што је изнад знања (τὸ ὑπερ γνῶσιν) свакако је и изнад бића (ὑπὲρ οὐσίαν); и обратно: што је изнад бића, то је и изнад знања. Божанство је, дакле, бескрајно и несхватљиво (ἄπειρον καὶ ἀκατάληπτον); и једино што је у Њему схватљиво јесте његова бесконачност и несхватљивост (ἡ ἀπειρία καὶ ἀκαταληψία)".[21] Ову бесконачност и несхватљивост Божанства можемо крстити разним именима, али их никада не можемо изразити помоћу њих; можемо их облачити у различите појмове, али никада исцрпети њихову природу, јер што више бескрајност Божанства хватамо у речи — она је све бескрајнија, и несхватљивост његова — све несхватљивија. Уколико су пак наше речи, и назвања, и имена, изрази појмова, а наши појмови увек ограничени и релативни, те ни сваки засебно нити сви скупа не могу обухватити биће Божје у његовој божанској даности и надреалној реалности, то свети Оци називају Бога безименим, многоименим, надименим (ἀνώνυμος, πολυώνυμος, ὑπερώνυμος).

14. Садржина, каквоћа и границе богопознања

Све своје знање о Богу православна Црква заснива на вери, због чега свој Символ и почиње речју: Верујем, а не речју: знам. Бог је предмет вере, зато је и богопознање ствар вере. Вера увек остаје вером, и само до извесног ступња мо-

---

[20] 1 Тм. 6, 16.

[21] De fid. I, 4; P. gr. t. 94, col. 800 B; ср. св. Григ. Богосл. Orat. 38, 7; P. gr. t. 36, col. 317 C.

же постати знањем, јер је предмет њен Бог — увек бескрајан, увек непостижан, увек надуман. „Бог је недостижан за разум људски, изјављују православни првојерарси; људи Га могу знати само делимично, онолико колико је Он сам благоволео открити Себе за њихову веру и побожност".[22] Превазилазећи сваки појам и сваку категорију постојања, Божанство је суштином својом апсолутно недоступно људском сазнању. „Шта је Бог у суштини, то не може знати не само ниједан видљиви створ него и невидљиви, тј. ни сами Анђели, пошто нема никаквог поређења између Творца и твари. Али за нашу побожност довољно је и то, као што сведочи свети Кирил Јерусалимски, када знамо да има Бога јединога, Бога вечитога, који је вазда себи самом подобан и раван".[23] Али надумност и несхватљивост Божанства врхуни у Тројичности Божанских Лица при апсолутном јединству суштине. „Никаквим поређењем није могуће потпуно објаснити ову догму и разговетно претставити у нашем уму на који је начин Бог један у суштини а Тројичан у Лицима... Никакав ум, не само људски него и анђелски не може постићи Њега, ни језик изразити. Верујући на такав начин, ми ништа више не истражујемо... За нас је доста што Свето Писмо... говорећи о једном Богу, показује нам Тројичност Лица..... О томе многократко говоре и Учитељи Цркве".[24]

Свето Откривење на разне начине посведочава непостижност и несхватљивост Божанске суштине. Због своје ограничености, релативности и немоћи људска природа је неспособна да поднесе визију Божанске суштине и да је позна. То сам Господ објављује светом и великом пророку Мојсеју: Не возможеши видѣти лица моего; не бо узритъ человѣкъ лице мое, и живъ будетъ.[25] Велики тајновидац апостол Павле, који је био узнесен до трећега неба, видео рај и чуо неисказане речи,[26] изјављује: Бог живи у неприступачној светлости; Њега

[22] Правосл. исповѣд., чл. 1, 8.

[23] Ibid.

[24] Ibid. 10.

[25] 2 Мојс. 33, 20; ср. Суд. 13, 22; Дан. 10, 8; Сирах. 43, 28–35.

[26] 2 Кор. 12, 2. 4.

нико од људи није видео, нити може видети.[27] Знање о Богу, чија савршенства неизмерно премашају сваки наш појам о савршенству, добија се као дар Божји, као откривење Божје; Син се познаје Оцем, и Отац Сином: Нико не зна Сина до Отац, нити Оца ко зна до Син, и ако коме хоће Син открити (ἀποκαλύψαι).[28] Дух Свети се познаје Сином, Син и Отац Духом,[29] јер у Богу шта је нико незна осим Духа Светога,[30] који и даје истинско знање о Богу,[31] и открива тајне Божје онима који верују и љубе Бога.[32] Једном речју: Бог се може познати Богом; без Бога немогуће је познати Бога. „Нико не може знати Бога, пише свети Иринеј, ако га Бог не научи, тј. Бог се не може познати без Бога".[33] А свети Григорије Богослов изјављује: „Што ми постојимо, и што знамо Бога, то је од Бога (ἐκ Θεοῦ)".[34] Захваљујући Господу на богопознању, блажени Августин Му се овако обраћа: „Ја сам познао Тебе, али не без Тебе него у Теби, пошто си Ти светлост која ме је просветила.".[35]

По неисказаном човекољубљу свом Бог је открио о себи људима оно што они могу схватити о Њему. Он је то учинио делимично у природи, потпуније у Старом Завету, а најпотпуније у Господу нашем Исусу Христу. Отуда пред људским сазнањем стоје два пута ка богопознању: природни и натприродни. Природни води богопознању кроз изучавање видљивог света као творевина Божје[36] и боголике суштине душе људске,[37] натприродни — кроз Свето Откривење, дато најпре преко старозаветних Изабраника, а затим преко оваплоћеног

---

[27] 1 Тм. 6, 16.

[28] Мт. 11, 27; ср. Јн. 14, 7–11.

[29] ср. Јн. 14, 26. 17; 15, 26; 16, 13–15.

[30] 1 Кор. 2, 12.

[31] 1 Кор. 2, 12.

[32] 1 Кор. 2, 10; ср. Рм. 8, 16; 1 Јн. 4, 13; Д. А. 5, 32.

[33] Contr. haer. IV, 6, 4; ср. V, 1, 1; Тертулијан, De anima, c. 1.

[34] Orat. 19, 8; P. gr. t. 35, col. 1062 C; ср. Ориген, Contr. Cels. VII, 42; Климент Алекс. Strom. V. 12.

[35] Soliloqu. c. 31, n. 12.

[36] Рм. 1, 19–20.

[37] 1 Мојс. 1, 27; 1 Кор. 11, 7; Кол. 3, 10.

Бога и Господа нашег Исуса Христа.[38] Ова два пута не противрече један другоме већ се међусобно допуњују. Натприродни је допуна природноме, који је, искварен и обесиљен грехом, постао недовољан, несигуран вођ ка богопознању и често одводи у заблуду и лаж. Циљ натприродног Откривења уопште, а напосе у личности Богочовека Христа, јесте: да оспособи људе за познање Бога истинитога, да им најочигледније покаже присутство вечнога Бога у границима овога света.[39] Зато Апосол љубави благовести: Знамо да Син Божији дође, и даде нам разум да познамо Бога истинога (δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινὸν Θεόν).[40] У личности Господа Христа дат је истинити Бог и живот вечни, дато је потпуно откривење Бога, и несумњиво истинито знање о несумњиво истинитом Богу.[41] Иако Бога нико није видео никад: Господ Христос, јединородни Син, који је у наручју Оца, Он Га објави.[42]

Бог је открио себе људима сразмерно способности, моћи, границама и обиму њиховог сазнања. И људи могу сазнати из Откривења о Богу оно и онолико, што им је и колико им је могуће знати. „Бог нас није оставио у потпуном незнању, вели свети Дамаскин... Најпре преко Закона и Пророка, затим преко свог јединородног Сина, Господа и Бога и Спаса нашега Исуса Христа, саопштио нам је знање о себи према нашим моћима (κατὰ τὸ ἐφικτὸν ἡμῖν). Стога све што су нам предали Закон и Пророци, Апостоли и Еванђелисти ми примамо, познајемо и поштујемо; и више тога ништа не тражимо. Као свезнајући и промишљајући о благу свакога, Бог нам је открио оно што нам је потребно знати, а прећутао оно што не можемо носити. Тиме треба да смо задовољни, и у томе да останемо, не преступајући гра-

---

[38] Јевр. 1, 1–2; 1 Петр. 1, 10–12; Јн. 8, 26; 14, 7–10; 15, 15; Гал. 4, 4; Еф. 1, 9–10.

[39] 1 Јн. 1, 1–4; Јн. 1, 1. 2. 14; Лк. 1, 2; 24, 39.

[40] 1 Јн. 5, 20.

[41] 1 Јн. 5, 20; Кол. 2, 9; 2, 2; Флб. 3, 8, Јн. 17, 3.

[42] Јн. 1, 18; 1 Јн. 4, 12.

нице вечне (ὅρια αἰώνια)[43] и Предање Божје (τὴν θείαν παράδοσιν)".[44]

Људи могу стицати знање о Богу зато што им је Бог усадио у душу способност за богопознање, за примање натприродног Откривења. Та способност, иако натприродна по себи, назива се природном, пошто се налази у богозданој природи људској. Степен нашег богопознања зависи од степена наше пријемљивости. Природно богопознање допуњено је и усавршено натприродним Откривењем. Али сва та наша знања о Богу, иако максимална за наше сазнање, нису адекватна савршенствима Божјим у њиховој бескрајној савршености. Она су истинита и најсавршенија за нашу ограничену природу, за наша оруђа познања, али нису по себи апсолутно потпуна и исцрпна.[45], да би се могло тврдити да она показују Бога у његовој суштини, какав је по себи, и каквим Он себе зна и види. Бог је недомислим за људску мисао.[46] Савршено знање о Богу припада једино самом Богу[47]. „Ми знамо Бога по његовим дејствима, пише свети Василије Велики, али смо неспособни да се приближимо његовој суштини. Јер његова дејства силазе до нас, док његова суштина остаје неприступачна (αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος)"[48]. А свети Кирил Јерусалимски вели: „О Богу говоримо не онолико колико треба (јер је то једино Њему извесно) већ колико смешта људска природа (ὅσα κεχώρηκεν ἡ ἀνθρωπίνη φύσις) и колико немоћ наша носити може. Јер ми не разјашњујемо шта је Бог, већ искрено признајемо да немамо потпуно знање о Њему. Јер у стварима које се тичу Бога, велико је знање — признава-

---

[43] Прич. Солом. 22, 28.

[44] De fid. I, 1; col. 289 B. 292 A.

[45] ср. Сирах. 43, 29–34.

[46] У св. литургији св. Јов. Злат. пред освећење св. дарова свештеник се молитвено обраћа Богу: Ты бо еси Богъ... недовѣдомь. — А у Акатисту Исусу Сладчајшему каже се: Исусе, мудрости недомыслимая. — Икосъ 7.

[47] ср. 1 Кор. 2, 10–11.

[48] Epist. 234 ad Amphil., 2; ср. св. Иларије, De Trinit. II, 6; II, 9. 10; III, 26; IV, 2; V, 21.

ти своје незнање".[49] Наша знања о Богу, добијали их ми из Откривења или из природе, увек су сразмерна савршенству ограничене природе наше и света нашег. И у Откривењу свом натприродном Бог не пружа друге истине до оне које може сместити наша природа. Зато је у праву Апостол када тврди да ми сада делимично (ἐκ μέρους) знамо Бога, и да ће се то наше знање употпунити у будућем животу, опет сразмерно границама наших моћи сазнања[50]. Ма да Господ Исус претставља собом „пуноћу Божанства телесно"[51], његово је Божанство покривено завесом тела[52], те је на тај начин наша визија Бога и наше познање Бога посредно, опет с обзиром на границе и замах наших способности познања и на нашу људску немоћ. Стога Апостол говори истину о богооткривеној истини када вели: Сада видимо као кроз стакло у загонетци[53]; сада вером ходимо а не гледањем[54]. Природа и Откривење као огледало одражавају у себи обличје Божје, и на томе ми заснивмо своје знање о Богу. У огледалу се обично види само спољашњи облик и изглед огледаног предмета, а не и његова унутрашњост, суштина; лик а не и душа. То значи, у природи и Откривењу, том Божјем огледалу, ми видимо одражај, отсјај, изглед Божанства, и вером стварамо закључке о Њему. Али и као такво, ово, богооткривеном вером, стечено знање о Богу садржи све истине које су нужне и неопходне за спасење људско; оно потпуно задовољава човекове способности познања и оправдава најсавршенију веру у Тросунчаног Бога и Господа.

Овакво учење о садржини, каквоћи, обиму и границама богопознања налази се нарочито обрађено код оних Отаца и Учитеља Цркве, који су се ботили против лажних јеретичких учења о богопознању. Јеретици-гностици другога века, као Василид, Валентин, Птоломеј, Карпократ, учили су да је Бог

[49] Catech VI, 2.
[50] ср. 1 Кор. 13, 9–10.
[51] Кол. 2, 9.
[52] Јевр. 10, 20.
[53] Кор. 13, 12.
[54] 2 Кор. 5, 7.

потпуно достижан за људско сазнање и да Га људи могу знати исто тако као што Он сам зна себе.[55] То су учење довели до крајности јеретици четвртог века Аеције и Евномије. Аеције је говорио: „Ја знам Бога тако јасно и потпуно, да ни себе не могу знати у тој мери у којој знам Бога".[56] А Евномије је истицао да он до танчина зна Бога као што Бог зна себе: „Ја знам Бога као што Бог зна себе."[57] Насупрот њима, свети Оци су излагали и штитили богооткривено учење Цркве, по коме је суштина Божанства непозната и неисказана, и људи могу знати само оно што се односи на Бога, што је око Бога (τὰ περὶ τὸν θεόν), тј. дела Божја у колико се Он пројављује у њима. Ограничени ум и дух људски не могу докучити неограничену суштину Божанства, јер кад би неограничено било схваћено ограниченим, и бескрајно крајним, и бесконачно коначним, онда би неограничено престало бити неограниченим, и бескрајно бескрајним, и бесконачно бесконачним. „Када би се Божанство могло схватити разумом (διανοίᾳ), вели свети Григорије Богослов, онда већ не би било безгранично, јер је и појам (ἡ κατάληψις) једна врста ограничења."[58] А свети Атанасије пише: „По доброти и сили својој Бог борави у свему (ἐν πᾶσι), а по природи својој — изнад свега (ἔξω δὲ τῶν πάντων κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν)."[59] Налазећи се изнад сваке суштине, Бог је самим тим „изнад сваког људског схватања (ὑπερέκεινα πάσης ἀνθρωπίνης ἐπινοίας),"[60] стога „Бог који се може схватити није Бог (Θεὸς γὰρ καταλαμβανόμενος οὐκ ἔστι Θεός)."[61] „Пошто је схватање највише Природе недоступно људској мисли, вели свети Григорије Ниски, то место мишљења заузима вера која досеже до онога што превазила-

[55] Св. Иринеј, Contr. haer. II, 28, 9.

[56] Св. Епифаније, Haeres. 76; ср. Сократ, Hist. eccl. 4, 7.

[57] Бл. Теодорит, Haeret. fabul, 4, 3; Сократ, Hist. eccl. 4, 7; Созомен, Hist. eccl. 7, 17; св. Григорије Ниски, Contra Eunom., Orat, 12; De deitate Filü et Spir. Sanct.

[58] Orat. 28, 10; P. gr. t. 36, col. 40 A; sp. ibid. 11 i 12, col. 40 A — 41 B.

[59] De decr. Nicenae synod. 11; P. gr. t. 25, col. 433 D; sp. ibid. 22, col. 453 D.

[60] Contra gent. 2; ib. col. 5 C.

[61] Quaest, ad Antioch. respons. ad quest, 1 (Овај спис се приписује светом Атанасију, али не припада њему).

зи ум и схватање“[62]. Људи могу Бога познати утолико, уколико је Он себе пројавио у природи, у боголикој души људској, а нарочито у Речи својој — Господу нашем Исусу Христу.[63] Свети Василије Велики расуђује: „Докучити суштину Божју, то је не само изнад људи него и изнад сваке разумне природе, ако се под разумном природом разуме природа створена... Но ми, узношени делима Божјим, и из створења упознавајући Творца, стичемо знање о његовој доброти и мудрости. То и јесте разумное Божіе (Рм. 1, 19), које је Бог јавио свима људима[64]... Ми тврдимо да знамо Божју величину, Божју силу, премудрост, доброту и промисао,... и правосуђе његово, али не саму суштину.“[65] А брат светог Василија по телу и духу, свети Григорије Ниски, пише: „Сама у себи по својој суштини природа Божја је изнад сваког мишљења, јер је недоступна и непостижна ни за какве логичке категорије мисли, и код људи још није пронађена никаква сила, способна да постигне оно што је непостижно и није измишљено никакво средство за схватање оног што је неизрециво... Али Онај који је изнад сваке природе, пошто је невидљив и недостижан по природи, у другом погледу бива видљив и достижан... Јер невидљив по природи Он постаје видљив у дејствима, пошто је приметан у ономе што је око Њега.“[66] Пишући против гностика, који су уображавали да су потпуно испитали и схватили Бога, свети Иринеј указује на неспособност човекову да потпуно испита и схвати дела Божија, акамоли самога Бога, и вели: „Бог је неизмерљив (immensurabilis) срцем и необухватљив (incomprehensibilis) душом.“[67] Сама природа ума људског, као органа познања, претставља за самог човека необјашњиву и недокучиву тајну, и блажени Августин је у праву када пита: „Каквим ће умом човек схватити Бога, када није у стању да схвати сам ум, ко-

[62] De vita s. Gregorii Thaumaturg.

[63] Contra gent. 34; ib. col. 68 CD — 69 A.

[64] Advers. Eunom. I, 14.

[65] Epist. 234, ad Amphiloch.

[66] De beatitud. Orat. 6; P. gr. t. 44, col. 1268 и 1269.

[67] Contr. haer. IV, 19, 2; sr. IV, 20, 1.

јим жели да схвати Бога?“[68]. „Нема те природе, пише Ориген, за коју би Бог био видљив,... по самој својој природи Он је такав да се не може видети.“[69] Али то не значи да је Бог апсолутно недосежан за људско сазнање. „Наше очи не могу посматрати суштину светлости, тј. супстанцију сунца; али посматрајући блесак његов и зраке, што падају кроз прозоре или друге какве спроводнике светлости, ми ипак можемо доћи до сазнања, колико је велика светлост и сам извор вештаственога светила. Исто тако и дела божанског промисла и вештина у уређењу васионе јесу као неки зраци божанске природе, при упоређењу са самом природом. Наш разум по природи својој не може посматрати самога Бога какав је Он по себи, али може познати Оца свих твари по красоти дела његових и величанствености васионе.“[70] А Минуције Феликс пише: „У свој величини својој Бог је познат себи самоме; наше срце је сувише тесно за такво познање, и, стога, ми Га тек онда достојно оцењујемо, кад Га назовемо неоцењивим.“[71] Свети Дамаскин, као резимирајући учење Цркве о богопознању, вели: „Божанство је неизрециво и непостижно... Осим саме прве и блажене Природе, нико никада не познаде Бога изузев коме Он сам откри, нико не само од људи него и од надкосмичких Сила, па чак нико ни од самих Херувима и Серафима.[72] Ипак нас Бог није оставио у потпуном незнању... Да је Он беспочетан, бесконачан, вечан, нестворен, неизменљив, прост, невидљив, неопипљив, неограничен, непостижан, добар, праведан, свемогућ, сведржитељ, свевидећ, промислитељ,... то ми и знамо и исповедамо... Ми не можемо ни рећи ишта о Богу, нити чак помислити изван онога што нам је сам Бог рекао, казао и открио у Божанским Писмима Старог и Новог Завета.“[73]

---

[68] De Trinit. V, 1, 2.

[69] De princip. I, 1, 8.

[70] ibid. I, 1, 6.

[71] Octavius, c. 18. Апологет Мелитон пише: „Нема вида који би могао видети Бога, ни разума који би Га могао разумети, ни речи која би Га могла објаснити“ (Apolog. c. 1).

[72] ср. св. Златоуст, De incomprehens. Dei natur., homil. 3, 3.

[73] De fid. I, 1, col. 789 A; 1, 2, col. 792 C. 793; sr. I, 4, col. 797 B.

Божанство је непостижно духу људском још и стога што је овај, поред своје ограничености, помрачен и унакажен грехом, те је тиме појачана његова неспособност за правилно познање Бога и чисто созерцање Божанства. Грехопадом је покварен дух као орган богопознања, и људи осуетишася помишленіи своими (ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν) и омрачися неразумное ихъ сердце.[74] Огубављен губом греха људски ум је искварио и унаказио своју боголику природу и залудео у таштим мислима својим.[75] Окужен нечистотом греха и зла,[76] ум је људски онеспособио себе за чисто богопознање. Као разбијено огледало, он је неспособан да огледа у себи Бога-Творца. А када се томе дода још и то, да сав свет у злу лежи,[77] онда постаје јасно да ни природа, разбијена и оскрнављена злом, не претставља собом читаво и чисто огледало, у коме би се могао одражавати пречисти лик узвишеног Творца. Искварена грехом, боголика душа људска је неспособна за спасоносно познање Бога. Зато свети Богослов објављује: Којигод греши не виде Га нити Га позна.[78]

Једини начин да човек оспособи себе за правилно и спасоносно богопознање јесте: да очисти себе од греха, јер само чисти срцем могу Бога видети и познати.[79] То се постиже благодатним препорођајем човека и свих његових органа познања путем упражњавања еванђелских добродетељи.[80] По мери упражњавања у благодатним добродетељима еванђелским човек се очишћава од греха; по мери очишћења стиче истинско богопознање, и небеска мудрост силази у његову душу.[81] Јер је света и чиста мудрост Божја изрекла: Въ зло-

---

[74] Рм. 1, 21; ср. Еф. 4, 18; 5 Мојс, 28, 28–29; Ис. 59, 10; Јов. 5, 13.

[75] Рм. 1, 28. 22, 1 Тм. 6, 5; 2 Тм. 3, 8.

[76] Тит. 1,15.

[77] 1 Јн. 5, 19.

[78] 1 Јн. 3, 6.

[79] Мт. 5, 8.

[80] Јн. 3, 3. 5; 7. 17; 5, 40; Лк. 13, 34; 1 Јн. 4, 6; Јак. 4, 8; 1, 18; 1 Петр. 1, 23; 2 Кор. 5, 17; Гал. 6, 15; Тит. 3, 5.

[81] ср. Јак. 3, 17.

художную душу не внидетъ премудростъ, ниже обитаетъ въ тѣлеси повиннѣмъ грѣху.[82] Истинско и спасоносно знање о Богу човек стиче када га кроз Свето Откривење и кроз овај свет, осветљен „Светлошћу света“,[83] води благодатним подвизима очишћено срце и просветљен ум. О томе један од тројице светих Богослова овако богословствује: „Не може сваки философирати о Богу... За ово су способни људи опробани, који су провели живот у созерцању (ἐν θεωρίᾳ), а пре свега очистили и душу и тело, или их бар очишћавају. За нечистог опасно је коснути се Чистога, као за болестан вид — сунчеве светлости...[84] Очишћењем себе стиче се Чисти. Желиш ли да постанеш богослов (θεολόγος) и достојан Божанства? Држи заповести; ходи путем заповести Божјих; јер пракса одводи созерцању (πρᾶξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας)“.[85] Свети Григорије Ниски пише: „Нико се не може приближити Божанској чистоти, не поставши најпре сам чист“.[86] По светом Јустину, Бога виде они који су живели праведно и очистили себе праведношћу и осталим добродетељима.[87] А свети Теофил говори многобошцу Автолику: „Бога виде они који су способни да Га виде, у којих су управо отворене очи душе. Сви имају очи, али су оне у неких покривене мраком те не виде сунчеву светлост. И ма да слепци не виде, сунчева светлост ипак постоји и светли, а слепци нека се жале на себе и на своје очи. Тако су и у тебе, пријатељу мој, очи твоје душе помарачене твојим гресима и рђавим делима. Човек треба да има душу као светло огледало. Када на огледалу има прљавштине, онда се у њему не може видети лице људско: тако и човек, када је грех у њему, не може видети Бога“.[88] Са прекрасним по природи Божанством, вели свети Григорије Ниски, душа ступа у општење према чисто-

---

[82] Прем Солом. 4, 2.

[83] Јн. 8, 12; 9, 5; ср. 1, 9; Еф. 5, 8; 1, 1 Сол. 5, 5.

[84] Св. Григорије Богослов, Orat, 27, 3; P. gr. t. 36, col. 13 D.

[85] Orat. 20, 12; P. gr. t. 35, col. 1080 B.

[86] De virginitate, c. 21.

[87] Dialog. cum. Tryph. n. 4.

[88] Ad Autol. I, 2; ср. св. Атанас. Вел. De incarn. Verbi, 57; P. gr. t. 25, col. 196 C.

ти.[89] Очисти ли душу своју благодатним подвизима, човек проналази себе, боголику суштину бића свог, стиче право познање о себи, а кроз боголикост своју долази и до правог познања о Богу. „Када душа скине са себе сву прљавштину греха која се излила по њој, и чува чистом своју боголикост (τὸ κατ' εἰκόνα), онда она, просветљена њоме, као у огледалу гледа у њој Реч — лик Очев (τὴν εἰκόνα τοῦ Πατρὸς), а у Речи и Оца".[90] Отуда је Климент Александријски могао тврдити: „Ко познаје себе, тај познаје Бога".[91] У боголикости душе људске свети Василије Велики види најсигурнији пут ка богопознању: „Тачно посматрање себе самог пружа ти довољно руководство за познање Бога. Јер ако будеш пажљиво посматрао себе, ти нећеш имати потребе да у уређењу васионе тражиш трагове Створитеља, него ћеш у себи самом, као у неком малом свету, угледати велику премудрост свога Творца".[92]

Сва имена која се приписују Богу изражавају не његову суштину и природу већ оно што се односи на њих. Свети Дамаскин пише: „Оно што ми потврдно приписујемо Богу, показује нам не његову природу, већ оно што се односи на природу (τὰ περὶ τὴν φύσιν)".[93] Разумом се може схватити не то шта је Бог у суштини већ шта Он није, и шта не може бити. „Ма да није могуће схватити шта је Бог, пише свети Атанасије, ипак је могуће рећи шта Он није".[94] Блажени Августин вели: „Бог је неизрециv (ineffabilis); лакше исказујемо шта Он није него шта Он јесте".[95] И та неухватљивост Бога у речи, у изразе, у имена; та безименост (ἀνωνυμία) и надименост

---

[89] De anima et resurrect.

[90] Св. Атанасије Вел. Contr. gent. 34; P. gr. t. 25, col. 68 D; sp. ib. 30; 32; св. Григ. Ниски, De beatitud, Orat, 6; Origen, De princip. I, 1, 7.

[91] Paedag. III, 1; P. gr. t. 8, col. 556.

[92] Homil. in illud.: attende tibi ipsi, P. gr. t. 31, col. 213 и 216.

[93] De fid. I, 4; col. 800 B.

[94] Histor. arian. ad. monach. 2; P. gr. t. 25, col. 693 A; ср. Ориген, Contra Cels. VI, 62; Климент Алекс. Strom. V, 11.

[95] In Psalm. 85, n. 12; ср. свети Јустин, Dialog. cum Tryph. 4; Apolog. II, 5 и 6; Ориген, De princip I, 1, 5.

(ὑπερωνυμία) и јесте узрок што Му се приписују многа имена (πολυωνυμία).[96]

Док су неки јеретици робовали једној крајности тврдећи да је Бог достижан по суштини, дотле су други, као Кердон, Маркион, маркионити, и њима слични, робовали другој крајности учећи да је Бог апсолутно недокучив људском сазнању и потпуно непознат.[97] Затим је Арије тврдио да је познање Бога немогуће, јер је немогућ непосредни однос Бога према свету и човеку. Против ових јеретичких заблуда свети Оци су излагали и бранили божанску истину Светог Откривења, по којој се Бог може познати не у суштини већ у појавама својим. „Ко се даје познати и од најмањег броја људи, вели свети Иринеј, тај није непознат. Господ није рекао да Отац и Син уопште не могу бити познати,[98] иначе би узалудан био његов долазак. Јер ради чега Он дође овамо? Да ли ради тога да би нам казао: не тражите Бога, Он је непознат и нећете Га наћи; као што лажу следбеници Валентионови, да је Христос тако казао еонима њиховим. Али то је будалаштина. Јер је нас Господ научио да нико не може знати Бога, ако га сам Бог не научи, тј. да се Бог не познаје без Бога; а да би Бог био познат, воља је Очева. Јер Њега познају они, којима Син открије. И зато Је Отац објавио Сина да би помоћу Њега објавио себе свима...[99] Човек сам по себи не види Бога. Али Бог кад хоће бива видљив људима, и то којима хоће, када хоће и како хоће... Као што светлост виде они који су у светлости и бивају учесници у њеном сјају, тако и они који су у Богу — виде Бога и учествују у његовом сјају. Сјај пак његов оживотворава их; учесници су, дакле, живота, који Бога виде. И с тога Бог недостижни, и несхватљиви, и невидљиви, чини себе видљивим, и схватљивим (καταλαμβανόμενον) и достижним за верне... Јер као што је величина његова неиспитљива, тако је

---

[96] Св. Теофил. Ad. Autol. I, 3, 4; св. Григ. Ниски, Contra Eunom. Orat. 12; св. Јустин, Apolog. I, 61; Apolog. II, 6; Муниције Феликс, Octav. 18; Климент Алекс. Strom. V, 12; св. Дамаскин, De fid. I, 12.

[97] Св. Иринеј, Contr. haer. I, 25, 1 и 2; ср. III, 24. 2.

[98] Св. Отац има у виду Спаситељеве речи: Мт. 11, 27.

[99] Contra haer. IV, 6, 4 и 5.

неисказана и његова доброта, по којој Он бива видљив и дарује живот онима који Га виде".[100] А свети Кирил јерусалимски овако богословствује о томе: „Неко ће рећи: ако је биће Божје непостижно, зашто онда говориш о Њему? Али зар зато, што нисам у стању попити сву реку, да не узимам из ње онолико воде колико ми је потребно? Зар зато, што очи моје нису у стању сместити цело сунце, да не гледам у њега онолико колико ми треба? Зар би ти хтео да ја, зато што када уђем у неки велики воћњак не могу појести све воће, изађем из њега потпуно гладан?"[1].

15. О бићу Божјем и његовим својствима

По богооткривеном учењу Цркве, Божје биће својом суштином недоступно је разуму људском, али је донекле доступно кроз своја својства. По најунутрашњијем бићу свом Бог не може бити предмет људског посматрања, расуђивања и закључака, јер живи изнад сваке људске мисли и мислимости уопште. Но једном страном свог надмислимог бића Бог је отворен према духу људском, и човековом сазнању утолико доступан уколико је мислени орган човеков способан за богопознање. То је она страна бића Божјег која се у видљивом свету пројављује кроз разна својства Божја, као што су: љубав, правда, светост, свемогућство, доброта, премудрост и др., и на тај начин објављује у видљивом облику своја унутрашња невидљива својства, по којима се донекле може судити о његовом унутрашњем бићу. Под својствима Божјим ваља разумети оне искључиво божанске особине, које Бога чине Богом и издвајају Га од свих осталих бића.

За правилно богопознање од огромне је важности правилно одговорити на питање: какав је однос између својстава Божјих и најунутрашњије суштине бића Божјег; уколико су својства стварни изрази бића Божјег; какво је оно у себи и по себи? И Свето Писмо и Свето Предање одговарају: да су свој-

---

[100] ibid. IV, 20, 5; ср. Тертулијан, Apologet. c. 17.

[1] Catech. VI. 5; ср. св. Григ. Богосл. Orat. 38, 7.

ства Божја стварни изрази бића Божјег, али собом не дају сву дубину бића Божјег.[2] У својој надумној реалности суштина бића Божјег остаје невидљива и недоступна, док својства изражавају оно што је око ње (τι τῶν περὶ αὐτήν),[3] објављујући онолико стварне истине колико је довољно за људски живот и спасење.[4] Својства Божја, по речи светог Григорија Богослова, малим мерама (μικροῖς μέτροις) захватају необухватљиву суштину бића Божјег.[5] Иако говоре о разним особинама Божјим, ова својства ипак не противрече једно другом, не искључују једно друго, не претстављају ни посебне суштине ни посебна бића.[6] Она не сачињавају неке стварне разлике у суштини Божјој, нити су разграничена. Иако многобројна у Богу, Бог је ипак биће просто и апсолутно, недељиво и несложено. „Божанство је просто и несложено; а сложено је оно што је састављено из многог и различитог. Ако дакле несазданост, беспочетност, бестелесност, бесмртност, вечност, доброту и твораштво, и томе слично, назовемо битним разликама у Богу (οὐσιώδεις διαφορὰς ἐπὶ Θεοῦ), онда ће Божанство, састављено из толиких и таквих својстава, бити сложено а не просто. А то тврдити о Богу била би крајња непобожност".[7]

Својства Божја не претварају божанску суштину у нешто сложено, нити уносе у њу неке случајне елементе, јер су она из ње, и међу собом су једносушна. При свој једносушности својој она одржавају своју разноликост у пројавама својим према ограниченим бићима, изражавајући односе просте, несложене, недељиве суштине Божје према мноштву саздани бића, нарочито према духу људском који није способан да једним једноставним дејством мисли обухвати бесконачно јединство једносушних својстава бића Божјег.[8] Својства

---

[2] Рм. 1, 19–20; 1. Кор. 13, 12; Флб. 3, 12; 1 Тм. 6, 16; 2 Тм. 2, 19; Јн. 1,14. 18.

[3] Св. Атанасије Вел. De decret. nicaenae synod. 22; P. gr. t. 25, col. 453 D.

[4] ср. 2 петр. 1, 3.

[5] Orat. 28, 12; P. gr. t. 36, col. 40 CD.

[6] Св. Григорије Ниски, Contra Eunom. lib. 12.

[7] Св. Дамаскин, De fid. I, 9; col. 833 B — 836 A.

[8] Ср. св. Григорије Ниски, Contr. Eunom. lib. 12.

Божја постоје у Богу не уништавајући нити нарушавајући савршену простоту и јединство Божанске суштине. „Господ наш Исус Христос, вели свети Василије Велики, где говори о Себи, откривајући људима човекољубље Божанства и доброту домостроја, означио је то различитим својствима... Пошто је један, једна проста и несложена суштина, Он назива Себе на једном месту овако а на другом онако... Јер, по различности дејстава и по разноликом односу према онима којима је добра чинио, Он приписује Себи разна имена... Нема ниједнога имена које би, обухвативши сву природу Божју, било довољно да је потпуно изрази. Али многа и различита имена, узета свако у свом сопственом значењу, сачињавају појам, разуме се, веома таман и скучен у сравњењу са целином, али за нас довољан".[9]

Свето Откривење је откривење самога Тројичног Божанства. Све што је у њему речено Богом о Богу — истина је, истина непролазно реална и савршена. У њему нема пустих фраза нити појмова без вечне садржине. Оно описује Бога онаквим какав Он јесте, прилагођавајући своје описивање људској способности за примање Откривења. Бог, да би био и остао Бог, не може бити друкчији него онакав каквим је објавио себе у свом Откривењу. „Ако Бог заиста постоји, вели свети Григорије Ниски против Евномија, онда Он неопходно мора бити онакав каквим Га описује Свето Писмо: и судија, и цар, и све оно што специјално говори о Њему... Зар Свето Писмо узалуд означава Божанску природу многим именима, називајући Бога судијом, праведним, силним, дуготрпељивим, истинитим, милосрдним, и другим сличним називима? Када се ниједно од ових имена не би схватало у свом сопственом смислу, и сва се по своме значењу могла без разлике мешати међу собом, онда би сасвим узалудно било користити се многим именима за означавање Бога, када она по значењу не претстављају никакву разлику међу собом".[10] Нема сумње да

[9] Advers. Eunom. Lib. I, 7 и 10.

[10] Contra Eunom. lib. 12. — Св. Илариje пише: „Ми не треба да говоримо о Богу друкче него што је Он сам казао о себи за наше разумевање" (De Trinit. V, 21).

имена и својства Божја, објављена у Светом Откривењу, јесу стварна својства, само са том разликом што у Богу постоје у несравњено савршенијем облику. Многоразлична премудрост Божја (ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ Θεοῦ)[11] пројављује се на многе и разне начине (πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως)[12] и у видљивом и у невидљивом свету.[13] Божанство, по природи безгранично и бесконачно, јављајући се у свету ограниченом и коначном, не може се јављати потпуном безграничношћу своје бескрајне реалности. Уколико се јавља, јавља се у својим реалним својствима, која донекле изражавају само биће Божије.

Сачињавајући једну полифонијску целину, својства Божја нити деле биће Божје, нити нарушавају његово јединство и простоту, нити им се може приписати неко постојање, одвојено од бића Божјег. У Светом Откривењу се Бог назива истином, светлошћу, љубављу, добротом. То значи да су и истина, и светлост, и љубав, и доброта, при свој разлици својој неодељиве суштином од бића Божјег, изражавајући га собом онолико колико људска природа примити може. „Када ми, вели блажени Августин, називамо Бога вечним, бесмртним, нетљеним, неизменљивим, живим, мудрим, моћним, прекрасним, праведним, благим, блаженим и духом, може изгледати као да се само последњим од споменутих назива означава супстанција, док остали називи означавају својства те супстанције. Али тога нема у неизреченој и простој природи. Јер све што се исказује о њој у односу према својствима, то треба мислити и у односу према њеној супстанцији или суштини. Стога је немогуће рећи, да се Бог назива духом с обзиром на супстанцију а добрим с обзиром на својства, него се Он назива и једним и другим с обзиром на супстанцију... Бити — за Бога је исто што и бити силним, или бити праведним, или бити мудрим, и ма шта ти рекао о његовом простом мноштву или сложеној простоти, тиме ће бити означена његова супстанција. ...Отуда, називамо ли Бога вечним, или бесмртним, или нетљеним, ми исказујемо једно исто. Тако, ка-

[11] Еф. 3, 10.

[12] Јевр. 1, 1.

[13] Еф. 3, 10; Кол. 2, 3; 1, 26. 16; Јевр. 1, 1; 2 Петр. 1, 21.

да говоримо о Богу да је Он биће које поседује живот и разум, ми тим самим исказујемо и то да је Он премудар... Бити праведан за Бога је исто што бити добар и блажен; и бити духом исто што бити праведан, и добар и блажен... Ко је блажен, тај је, разуме се, и праведан, и добар, и дух."[14] Дељивост је подједнако несагласна са Божанством као и хаотично биће, јер би у првом случају Божанство престало бити апсолутно, јединствено и вечно, а у другом — премудро, слободно, свемогуће, блажено. „Бог је прост и несложен, пише свети Ирнеј, и сав себи самом подобан и раван. Он је сав осећање, сав — дух, сав — мисао, сав — разум, сав — слух, сав — око, сав — светлост, и сав — извор свих блага... Па ипак, Он је изнад овога, и зато — неизрецив".[15] Свако се божанско својство, учи свети Атанасије, налази у Божјој суштини (ἐν οὐσίᾳ); и када би својства постојала одвојено од ње, или оделито једно од другог, Божанска би се Јединица (ἡ θεία μονάς), која је недељива (ἀδιαίρετος), показала сложена (σύνθετος), дељива на суштину и акциденцију (τεμνομένη εἰς οὐσίαν κα συμβεβηκός), што не може имати места у Божанству.[16]

16. Подела божанских својстава

Пошто су сва из једног извора, сва божанска, сва безгранична, сва апсолутна, својства Божја се не могу делити на виша и нижа, на апсолутна и релативна, на битна и споредна, на првобитна и изведена. Свако је од њих у исто време и само по себи и у свима осталима. Она нису међусобно подређена, нити се једно јавља као носилац других. И као љубав — Бог је сав љубав, и као премудрост — Он је сав премудрост, и као вечност — Он је сав вечност, и као блаженство — Он је сав блаженство. У тајанственој сржи својој једносушна међу собом својства не могу противречити једно другоме ни у самоме Богу нити у појавама својим у овом свету. Свемогућ-

[14] De Trinit. XV, 5, 8; VI, 4, 6; XVI 5, 7.

[15] Contra haeres. II, 13, 3 и 4; sr. ibid. I, 12, 2.

[16] Contra arian. Orat. IV, 2; P. gr. t. 36, col. 469 B; ср. св. Иларије De Trinit. lib. 8.

ство је сагласно са светошћу, доброта са правдом и милошћу,[17] и тако редом: свако је божанско својство сагласно са свима и сва са сваким. Сачињавајући једну хармоничну целину, она и дејствују хармонично. „Ми имамо Бога, вели свети Кирил Јерусалимски, Бога јединог, Бога постојећег, Бога вечног, увек себи самом подобног... Јер није Он различит и друкчији зато што се назива и благим, и праведним, и сведржитељем, и Саваотом, већ будући један и исти Он пројављује безбројна дејства Божанства (μυρίας τὰς τῆς Θεότητος ἐνεργείας); Он није у једном својству више а у другом мање него је у свима подобан себи самом; Он није једино велик у човекољубљу, а мали у премудрости, него човекољубље има равносилно премудрости, не делимично види Он а делимично не види, већ је он сав — око, сав — слух, сав — ум".[18] Свети Максим Исповедник пише: „Људи се оделито називају или људима добрим, или мудрим, или праведним, а Бог је безгранично — све то: и благ, и премудар, и праведан, и благост, и премудрост, и праведност, као суштина сваког савршенства."[19]

Када нам извесна својства Божја изгледају важнија од других, то долази не отуда што су она заиста по себи таква и што се битно разликују од других, већ што нам их таквима претставља наш мислени орган који има своје категорије делатности. Како у бићу Божјем тако и у пројавама својим сва су својства подједнако битна и подједнако важна. Али ради лакшег схватања ми ћемо их разврстати с обзиром на људске способности познања. Пошто је дух људски саздан по образу Божију,[20] те стога донекле изображава Дух Божји у његовој бесконачној реалности, то је најцелисходније да се божанска својства разврстају аналого природи и силама духа људског. У духу људском разликујемо биће духа и силе духа, тј. дух у његовој недељивој, органској целини, и пројаве духа: разум, вољу, осећање; аналого томе, можемо у Богу

[17] ср. Пс. 84, 11–12.

[18] Catech. VI, 7.

[19] У Јевтимија Зигабена, Panopl. T. III, pag. 1.

[20] 1 Мојс. 1, 27.

разликовати биће Божје и силе његове. Према томе, најзгодније је разврстати својства Божја на својства бића Божјег и на својства сила његових, тј. ума, воље и осећања. Пошто биће Божје сачињава заједничку принадлежност силâ, то се својства бића Божјег могу назвати општим својствима, а својства ума, воље и осећања — посебним својствима Божјим. Према томе, општа својства бића Божјег била би: самобитност, неизменљивост, вечност, свудаприсутност, духовност. Посебна својства ума Божјег јесу: свезнање и премудрост, — воље: слобода, свемогућство, светост, правда, — осећања: блаженство и љубав.

17. Општа својства бића Божјег

а) *Самобитност* (αὐτουσία) је својство Божје, по коме је Бог потпуно самосталан бићем, пуноћа живота и свих савршенстава, и, као такав, постоји од себе, собом и у себи, и за своје постојање нема потребе ни у коме и ни у чему спољњем. Самосталан и независан бићем у апсолутном смислу речи Бог поседује савршену пуноћу (πλήρωμα) бића не оскудевајући ни у чему. Свему што постоји Он даје постојање; стога је све зависно од Њега, једино независног.

Ово својство бића Божјег наглашено је снажно и у Старом и у Новом Завету. У том погледу веома је значајан доживљај пророка Мојсеја. Боговидац пита Бога: кад отидем синовима Израиљевим, па им речем: Бог отаца ваших посла ме к вама, ако ме упитају: како му је име? шта ћу им казати? — Господ одговара Мојсеју: Азъ есмь сый (Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν = Ја сам онај који јест). Тако речеши сыномъ Израилевымъ: Сый посла мя къ вамъ... Сіе мое естъ имя вѣчное.[21] Свети Григорије Богослов вели да је Сый (ὁ ὤν) по преимућству име Божје..., не само зато што је Бог сам дао себи то име... већ што је оно најсвојственије Богу... Ми иштемо име којим би се изражавала природа Божја или његова самобитност (τὸ εἶναι καθ' ἑαυτό) и независност од ма чега другог; Сый и јесте у самој ствари сопствено име Божје, које потпуно припада Њему а не

[21] 2 Мојс. 3, 13. 14. 15; ср. 6, 3; Апок. 1, 4, 8..

некоме пре или после Њега."[22] „Од свих имена која се дају Богу, пише свети Дамаскин, најглавније је Сый (ὁ ὤν), као што и сам Бог, одговарајући Мојсеју на гори, говори: кажи синовима Израиљевим: Сый посла мя (2 Мојс. 3, 14). Јер Бог садржи у себи самом пуноћу бића (ὅλον τὸ εἶναι) као неко бескрајно и безгранично море суштине."[23]

Садржећи у себи целокупно биће у његовој безграничној и неизмерној реалности, Бог самим тим садржи сав живот и све што живот чини животом. Зато је Он једини узрок и извор сваког живота: Он даје свима живот, и дихање, и све (τὰ πάντα);[24] у Њему живимо, и крећемо се, и јесмо[25]. Независан бићем ни од чега ни од кога, Бог је, на божански тајанствен начин, и центар, и периферија, и атмосфера свега што постоји, свега што је постало, тј. свега зависнога: Јер је од Њега и кроз Њега и у Њему све.[26] Божју самобитност и свеживотност истиче нарочито Господ Исус говорећи: Отац има живот у себи (Ὁ Πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ).[27]

О самобитности Божјој свети Атанасије богословствује: „Бог ни у коме нема нужде; Он је довољан себи (αὐτάρκη) и испуњен собом, и у Њему се све садржи, или боље рећи — Он свему даје биће."[28] Проникнут богооткривеним учењем Цркве о самобитности Бога свети Дамаскин говори из срца истине: „Верујемо у једнога Бога,... беспочетног, нестворено, нерођеног, нетљеног и бесмртног, вечног, бесконачног, неописаног, безграничног, бескрајно силног, простог, несложеног, неизменљивог, невидљивог,... творца свега видљивог

---

[22] Orat. 30, 18; P. gr. t. 36, col. 125 C. 128 A. На питање: зашто је Бог дао себи име заједничко са бићем, блажени Јероним одговара: „То је стога што, док је све остало добило своје биће од Божијег доброчинства, Бог који свагда постоји, нема почетка изван себе него је сам себи почетак, а пошто је сам узрок свога постојања, не може се мислити да своје биће има од нечег спољашњег" (Comment. in epist. ad Ephes. lib. II, c. 3; P. lat. t. 26, col. 488 и 489).

[23] De fid. I, 9; col. 836 A.

[24] Д. А. 17, 25; ср. Пс. 32, 6; 49, 10–12; 20, 5; 26, 1; Ис. 42, 5; Јов. 12, 10.

[25] А. Д. 17, 28.

[26] Рм. 11, 36; Ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.

[27] Јн. 5, 26; ср. Пс. 35, 10.

[28] Contra gent. 28; P. gr. t. 25, col. 56 B.

и невидљивог, одржитеља и чувара свега, промислитеља свега,... који све испуњава, ни од чега садржан,... који је изнад свега, надбог, наддобар, надпун (ὑπέρθεος, ὑπεράγαθος, ὑπερπλήρης),... који је изнад суштине, и живота, и речи, и мисли, који је самосветлост (αὐτοφῶς), самодоброта (αὐτοαγαθότης), саможивот (αὐτοζωή), самосуштина (αὐτοουσία), пошто не добија своје биће од другога, ... него је Он сам извор бића — свему што постоји, извор живота — свему што живи, извор разума — свему разумноме, узрок свих блага — свима створењима".[29]

б) *Неизменљивост* (ἀναλλοίωτον) је својство Божје, по коме је Бог недоступан променама и изменама, пошто је увек један исти у свесавршеној пуноћи самобитности своје и увек себи подобан и раван у свима својствима својим и у свем бићу свом. Нема сумње да је неизменљивост као својство бића Божјег равносилно самобитности Божјој. Бог је неизменљив, јер је апсолутна пуноћа бића, јер је независан бићем, јер ништа не позајмљује ни од кога и ни од чега да би могао вечито постојати. „Богу је својствено немати нужде ни у чему и ништа не требати ни од кога, већ свима давати сва блага".[30] Као свесавршена пуноћа бића, Бог не прелази, нити може прелазити из једне врсте бића у другу, већ је увек раван себи у свему. Вечита неизменљивост је својство не само суштине Божје већ и свих дејстава воље његове. Никаква промена није могућа у Богу, јер је Он апсолутна пуноћа свих савршенстава, у којој нема места за прелаз из једног стања у друго. Азъ есмь Господь Богъ вашъ, и не измѣняюся, објављује сам Бог преко пророка Малахије.[31] Промена је својствена бићима несамобитним, која имају почетак, и из тренутка у тренутак путују своме крају, позајмљујући посредно или непосредно од једино Самобитног све што им је потребно за постојање. Бог је беспочетно и бесконачно самобитан, и као такав — неизменљив и у суштини, и у својствима, и у делима.[32] У Њега нѣсть

[29] De fid. I, 8, col. 808 C. D.

[30] Св. Златоуст, De stat. hom. X, 4.

[31] Мал. 3, 6; ср. 4. Мојс. 23, 19; 1 Цар. 15, 29.

[32] Ср. Јевр. 6, 17; Пс. 32, 11; Ис. 46, 4; Прич. Сол. 19, 2.

премѣненіе или преложенія стѣнь (τροπῆς ἀποσκίασμα).[33] Као самобитни творац Бог је у односу према сазданој твари увек исти и неизменљив, због чега Му се псалмопевац обраћа речима: Въ началѣхъ ты, Господи, землю основалъ еси, и дѣла руку твоею суть небеса. Та погибнутъ, ты же пребываеши; и вся яко риза обетшаютъ, и яко одежду свіеши я, и измѣнятся. Ты же тойжде еси, и лѣта твоя не оскудѣютъ.[34]

Све што се мења, самом променом својом сведочи да је створено, док је Богу својствена апсолутна неизменљивост због свесавршене пуноће бића. Али неизменљивост Божја не претставља собом нешто што би ма у ком погледу могло личити на окамењену непокретност. При неизменљивости својој биће је Божје — живот, и то живот пун разноврсних сила и разнолике делатности.[35]

Када се неизменљивост као вечно својство бића Божјег доведе у везу са извесним особинама Божјим, које су такође вечне, у религиозном сазнању људском може се појавити недоумица. Тако на пр. како се може рађање Сина и исхођење Светога Духа помирити са неизменљивошћу Божјом, када рађање и исхођење, по логици и искуству људском, претпостављају и претстављају неку врсту покрета и прелаза из једног стања у друго? Богомудри одговор на то даје свети Дамаскин: Бог Отац, рађајући Сина из своје суштине, рађа Га сам од себе без ичије помоћи, и то рађа вечно, беспочетно (ἀνάρχως), безвремено (ἀχρόνως), бесконачно (ἀτελευτήτως), непрестано (ἀκαταπαύστως), и зато без уштрба по своју неизменљивост. Отац никада није постојао без Сина, јер се Отац без Сина не би називао Оцем. Да је икад постојао без Сина и постао Отац после, не будући Оцем раније и одувек, Он би се подвргао промени. А таква мисао ужаснија је од сваког богохулства, јер је немогуће рећи за Бога да нема у себи силе за вечно рађање Сина из своје сопствене суштине. Порекнемо ли да Син одувек постоји са Оцем, од кога је рођен, завели бисмо промену (τροπὴν) у ипостаси Оца, и тиме

---

[33] Јак. 1. 17; ср. Ис. 46, 10.

[34] Пс. 101, 25–27; ср. Јевр. 1, 10–12; Ис. 51, 6; Мт. 24, 35; Јевр. 13, 8.

[35] Бл. Августин. De Trinit. V, 4, 5.

порекли сву Божанску Тројицу[36]. Слично расуђивање важи и за исхођење Светога Духа. У самобитном и вечном бићу Божјем исхођење Светог Духа је самобитно и вечно, и стога ни у ком случају оно не може бити ни узрок ни знак изменљивости неизменљиве природе Тројичног Божанства.[37]

Но да ли је оваплоћењем Сина наступила промена у неизменљивој природи Свете Тројице? Ово питање врло целисходно решава Црква богооткривеним учењем о начину сједињења двеју природа у личности Господа нашег Исуса Христа. По том учењу, које су формулисали Оци IV Васељенског Сабора, две природе у Господу Христу сједињене су не само нераздељно и неразлучно него и несливено и неизменљиво (ἀτρέπτως), тако да се ни Божанство није променило у човечанство, ни човечанство у Божанство, већ су и божанска и човечанска природа остале у својим својствима и границама при једној ипостаси Богочовека Христа, због чега је Божанство остало неизменљиво. Оваплоћењем би наступила промена у Тројичном Божанству само у том случају када би се у личности Господа Исуса божанска природа измешала са човечанском и на тај начин образовале једну нову, мештовиту природу, што у ствари и сачињава суштину монофизитске јереси.[38]

---

[36] De fid, I, 8; col. 812 B — 813 C.

[37] ibid. I, 8; col. 816 C — 817 B, 324 AB.

[38] Св. Григорије Ниски о томе пише: Бог „у односу према свакој врсти промене има својство неизменљивости, и Он ју је пројављивао не само у једно извесно време него је увек био такав: и до времена домостроја спасења, и за време самог домостроја, и после тога; у своме неизменљивом и непроменљивом јестеству Он није, за време своје делатности за нас, ништа изменио у нешто што не одговара овоме јестеству. Јер нераспадљивост и неизменљивост по природи свагда остаје иста и не мења се заједно са нижом природом када се по домострою спасења сједињује са овом, слично сунцу које, бацајући зрак у таму, не помрачава светлост зрака већ помоћу зрака претвара таму у светлост. Тако се и светлост истинита, засијавши у тами нашој, није помрачила тамом већ је собом осветлила мрак... И као што се Божанство, будући у распадљивом телу, није подвргло распадљивости, тако исто Оно није постало друкчије и није се изменило лечећи изменљивост душе наше... Ми објављујемо и сведочимо да је Христос, Божја сила и Божја премудрост, увек неизменљив, увек нераспадљив“ (Письмо 3, стр. 465, 466 и 470, Твореніа св. Григ. Нискаго, т. VIII, Москва 1871).

Још једна недоумица: како се неизменљивост Божја може помирити са стварањем света као нечег временског и изменљивог? На то блажени Августин одговара: у односу према Богу стварање света није нешто случајно, неочекивано и непредвиђено Богом, јер мисао о свету није случајно, нити због неких спољњих побуда, никла у уму Божјем, већ је постојала у њему од вечности, и то као мисао о свету који је имао бити саздан у времену. Слетствено, стварање света није друго до остварење једне вечне и неизменљиве мисли Божје, извршење вечних и неизменљивих одлука воље Божје.[39] На то исто указује свети Апостол говорећи: Богу су позната (γνωστὰ) одвека сва дела његова.[40] А свети Дамаскин учи: твар (ἡ κτίσις) је произашла не из суштине Божје (οὐκ ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ οὐσίας), него је вољом и силом (βουλήσει καὶ δυνάμει) Божјом приведена из небића у биће, и зато се у природи Божјој није десила никаква промена (τροπή). С друге стране, саздана Богом не из суштине Божје већ спољашњим творачким дејством воље Божје, твар је апсолутно неслична (ἀνόμοιον) природи Божјој, и као таква — изменљива.[41]

в) *Вечност* (αἰωνιότης) је својство Божје које карактерише Бога као биће беспочетно и бескрајно, које је изнад, пре и после времена, али и у сваком тренутку времена непрекидно.[42] Бог ни у ком смислу не зависи од времена нити је ограничен њиме, али време зависи од Бога и ограничено је Њиме. Тачну дефиницију вечности и времена немогуће је дати, јер су и вечност и време тајном природе своје неизмерно шири и дубљи од људских појмова. У појави својој време је близанац простора, и човек их не може замислити једно без другог докле год се његов ум налази у оваквој категорији постојања и делатности. У извесном смислу, време је регистровање промена које се дешавају код бића која имају почетак и крај. Путовање пролазних бића од почетка ка крају назива се трајањем. Али трајању

---

[39] De civit. Dei, XI, 4. 2.

[40] Д. А. 15, 18; а у пророка Данила читамо: Бог „свѣдый вся прежде бытія ихъ“ (Дан. 13, 42).

[41] De fid. 1, 8; col. 812 BC.

[42] ср. Апок. 1, 4.

самог времена постоји крај, јер и време има своју смрт.[43] Трајање пак, које нема ни почетка ни краја, које не зна за смат, могло би се назвати вечношћу. Из тога се несме закључити да је време нека онтолошка супротност вечности. Напротив, гледано из пећине нашег временског ума, време личи на неки тајанствени увод у вечност. Самобитни, вечни Бог је узрок времена, зато се вечност и време на искључују; зато време налази у вечности свој смисао и своју пуноћу. На божански начин, несхватљив за наш ум, Бог је не само пре и после времена већ и у времену, ма да није од времена, нити ичим зависи од њега.

Самобитност Божја неминовно пројављује себе кроз вечно трајање, кроз вечност. Азъ есмь алфа и омега, начатокъ и конецъ, глаголетъ Господь, сый (ὁ ὤν), и иже бѣ (ὁ ἦν), и грядый, вседержитель.[44] Као почетак и крај свакоме бићу, Бог је почетак и крај сваком трајању, па и трајању самог времена: Азъ есмь первый и послѣдній, говори Господ.[45] По свесавршеној пуноћи бића свог Бог је пре сваког почетка и иза сваког краја. Азъ есмь первый и азъ есмь во вѣкъ, објављује Господ;[46] прежде мене не бысть инъ богъ, и по мнѣ не будетъ.[47] У односу према свему Он је Богъ вѣчный.[48] Раскриктане душе псалмопевац Му се обраћа: Господи, прежде, даже горамъ не быти и создатися земли и вселеннѣй, и отъ вѣка до вѣка Ты еси.[49] Вечност се Божја ничим временским не може ни приближно измерити; наша мерила о времену нису Божја мерила. Зато апостол Петар пише хришћанима: Сіе да не утаится васъ, возлюбленніи, яко единъ день предъ Господомъ яко тысяща лѣтъ, и тысяща лѣтъ яко день единъ.[50] А псалмопевац говори Богу:

---

[43] ср. Апок. 10, 6.
[44] Апок. 1, 8; ср. 22, 13.
[45] Апок. 1, 17; ср. 2. 8; 22, 13.
[46] Ис. 48, 12; ср. 41, 4; 44, 6.
[47] Ис. 43, 10.
[48] Ис. 40, 28.
[49] Пс. 89, 1. 2; ср. Ис. 43, 13.
[50] 2 Петр. 3, 8.

Тысяща лѣтъ предъ очима твоима, Господи, яко день вчерашній, иже мимо иде, и стража нощная.[51] Као творац времена, Бог влада временом; Он је — цар векова (βασιλεὺς τῶν αἰώνων).[52]

Вечност је искључиво својство Божје. „Каква друга црта, пита Тертулијан јеретика Хермогена, више свега припада Богу, ако не вечност? И каква је друга особина вечности ако не — постојати свагда у прошлости и бити у будућности, и, због свога преимућства, не имати никаквог почетка и никаквог краја.“[53] У правом смислу речи, једино је Бог вечан, јер нема почетка ни краја; а створена бића имају почетак, и могу не имати крај, могу постати бесмртна једино по дару вечнога Бога и Господа. „Вечност је свагдаживот (ἀειζωότης), вели свети Исидор Пелусиот, због чега се овај појам обично приписује једино беспочетном јестеству, у коме је све свагда исто и у истом облику. Појам бесмртности може се приписивати и ономе што је дозвано у биће и не умире, на пр. анђелу, души... А вечност, у сопственом смислу, припада Божанском бићу, због чега се она обично и приписује једино достојној поклоњења Тројици, која не трпи изразе: пре и после, не допушта појмове о првом, другом и трећем, јер је Божанство изнад броја и пре сваког времена.“[54] На такву садржину појма о вечности указује и свети Василије Велики говорећи: „Када се обазремо на минуле векове па видимо да се живот Божји простире преко сваког почетка, онда Бога називамо нерођеним (ἀγένητον); а кад се пустимо умом у будуће векове, онда Необухватљивог, Безграничног, Бесконачног називамо непролазним (ἄφθαρτον).“[55] А свети Григорије Богослов богословствује: „Када разум посматра Безграничнога у односу према почетку и крају (јер Безгранични — ἄπειρον — се простире преко почетка и краја),... Онда Га назива вечним (αἰώνιον). Јер вечност није ни време, ни делић времена, зато

[51] Пс. 89, 5.

[52] Тм. 1, 17; ср. Дан. 7, 14.

[53] Advers. Hermog. c. 4.

[54] Epist. 149, lib. III.

[55] Advers. Eunom. I, 7.

што је неизмерна."[56] Вечан бићем Бог се не може сместити у нашу категорију времена, нити се може изразити икаквим појмовима ума који дејствује у времену и зависно од времена као категорије мишљења. „Бог је свагда био, јесте, и биће; али је боље рећи да Он свагда јесте (ἔστιν ἀεί), јер *био* и *биће* означавају деобу нашег времена, својствену пролазној природи, а Сый постоји свагда (ὁ δὲ ὢν ἀεί)... Он је као неко безгранично и бескрајно море суштине (πέλαγος οὐσίας), што се простире преко граница сваке претставе о времену и природи".[57] Погружен у размишљање о вечности Божјој, блажени Августин овако расуђује: „У вечности нема ни прошлости ни будућности, јер што је прошло — престало је да постоји, а што ће бити — још није дошло у постојање. Али вечност је само садашњост; она нема прошлости која још не постоји, нити будућности која већ не постоји...[58] Свака прошлост већ није постојеће, а свака будућност — још није постојеће, слетствено: како прошлост тако и будућност јесу недостатак у бићу. Но у Богу нема никаквих недостатака. Према томе, у Богу нема ни прошлости, ни будућности, већ само садашњост".[59] Али с обзиром на људе, који живе и дејствују у времену и простору, Бог зна и третира њихову прошлост као прошлост, њихову садашњост као садашњост, и њихову будућност као будућност.

г) *Свудајприсутност* (παντταχοῦ παρουσία) је својство Божје, по коме је бескрајни, бесконачни, безгранични, непросторни, необухватљиви Бог сав присутан свуда, свагда, и на сваком месту, на начин непојаман за људски ум. Обухватајући и прожимајући све, Бог се ни на који начин не може ником и ничим обухватити ни прожети. Он је у исти мах у свему и изнад свега: као беспросторан и необухватљив Он је неизмерном величином свога бића изнад свега, трансцендентан свему; а као апсолутна пуноћа бића, Он је присутан у свему, иманентан свему, и самом простору, јер би његово не-

[56] Orat. 38, 8; P. gr. t. 36, col. 320 A.

[57] Orat. 45, 3; t. 36, col. 625 C.

[58] De vera relig. c. 40.

[59] De divers. 83. quaest. 17.

присутство у простору означавало непуноћу и неапсолутност његовог бића. Као свудаприсутан Бог на тајанствени начин борави сав свуда и свагда, при чему Га ни простор ни време не могу ограничити, јер је Он, при свој својој свудаприсутности, ипак вазда изнад и изван свакога места и времена.

Своју свудаприсутност посведочава сам Бог преко свог светог пророка, говорећи: Зар сам ја Бог само изблиза а не Бог и издалека? Може ли се ко сакрити на тајно место да га ја не видим? Не испуњавам ли ја небо и земљу?[60] Омолитвљеном душом својом осећајући снажно свудаприсутност Божју, богоглаголиви Давид пева: Камо пойду отъ духа твоего; и отъ лица твоего камо бѣжу? Аще взыду на небо, Ты тамо еси; аще сниду во адъ, тамо еси. Аще же возму крилѣ мои рано и вселюся въ послѣднихъ моря, и тамо бо рука твоя наставитъ мя, и удержитъ мя десница твоя.[61] Када је богомудри Соломон подигао велелепни храм Богу, осетио је да се Необухватљиви не може ничим обухватити, и овако се молио Богу: Гле, небо и небеса над небесима не могу те обухватити, а камо ли овај дом што га сазидах.[62] Својим облагођеним срцем живо осећајући присуство Божје свуда и у свему, апостол Павле вели да Бог није далеко ни од једнога од нас, јер у Њему живимо, крећемо се и јесмо[63], и Он је над свима, и кроза све, и у свима нама (ὁ ἐπὶ πάντων, καὶ διὰ πάντων, καὶ ἐν πᾶσιν ἡμῖν).[64]

Богооткривено учење о свудаприсутности Божјој посведочено је од светих Отаца и Учитеља Цркве. Тако, Минуције Феликс пише: „Све небеско и земаљско, и све што се находи иза граница овог видљивог света, извесно је Богу и све је пуно његова присуства. Он је свуда; и нама је не само близак него се налази и унутра у нама".[65] Објашњавајући речи Господње: Єда небо и землю не Азъ наполняю (Јерем. 23, 24), Ориген се слу-

[60] Јерем. 23, 23–24; ср. Јов. 34, 21; Прем. Сол. 1, 7; Сирах. 23, 27; 17, 16.

[61] Пс. 138, 7–10; ср. 5 Мојс. 4, 39; Ис. Нав. 2, 11; Амос 9, 2.

[62] 3 Цар. 8, 27; ср. 2 Днев. 6, 18; Ис. 66, 1; Д. А. 7, 49.

[63] Д. А. 17, 27–28.

[64] Еф. 4, 6; ср. Јн. 4, 21–23.

[65] Octav. n. 32.

жи следећим поређењем да би објаснио начин Божје свудаприсутности: „Као што у телу нема ниједног делића у коме не би присуствовала душа, тако и у свету нема ничег у чему не би присуствовао Бог који све собом испуњава.“[66] А богомудри Атанасије Велики пише: „По доброти и сили својој Бог борави у свему, а по природи својој изван свега.“[67] Побијајући антропоморфистичке претставе о Богу, свети Кирил Јерусалимски вели: „Бог није ограничен местом већ је творац местâ; боравећи у свима њима Он није ни једним обухваћен.“[68] А свети Златоуст благовести: Бог све испуњава, свему присуствује, не делимично него у исти мах сав у свему.[69] Свети Григорије Ниски пише: „Божанство се подједнако находи у свему и подједнако прониче сву творевину.“[70] Блажени Августин вели: „Треба замишљати Бога као Онога који све садржи а сам се ни у чему не садржи, као Онога који сав борави свуда без места (sine loco ubique totum)[71]... Бог се не налази негде. Јер што је негде — то се садржи местом, а што се садржи местом — тело је. Бог пак није тело, дакле, Он се не налази негде. Али пошто Он постоји, и постоји не у неком месту, то је боље рећи да је у Њему све него да је Он негде. Ипак у Њему није све на такав начин да би Он сам био место, јер место означава нешто просторно, нешто што извесно тело запрема дужином, или ширином, или висином, а у Богу нема ничег сличног. Отуда, и све постоји у Њему, и Он није место.“[72] Као резимирајући богооткривено учење Цркве о свудаприсутности Божјој, свети Дамаскин пише: „Бог, будући невештаствен и неограничен, не обухвата се местом, јер је Он сам за се место, испуњавајући све, постојећи изнад свега и садржећи све... Треба знати да је Божанство недељиво, зато се потпуно цело налази свуда (ὅλον

---

[66] Select. in Jerem. c. 23. v. 24.

[67] De decr. Nicaen. synod. II; P. gr. t. 25, col. 433 D; ср. ibid. 22, col. 453 D.

[68] Catech. VI, 8.

[69] In Psalm. 138, 2: *πάντα πληροῖς, πᾶσι πάρει, οὐ κατὰ μέρος ἀλλ' ὁμοῦ πᾶσιν ὅλος.*

[70] De professione christian.

[71] De Trinit. V, 1, 2.

[72] De divers. 83. quaest. 20.

ὁλικῶς πανταχοῦ ὄν), а не делимично у извесном месту раздељујући се слично телима, него цело у свему и цело изнад свега (ὅλον ἐν πᾶσι, καὶ ὅλον ὑπὲρ τὸ πᾶν)."[73]

Али у Светом Писму се често говори да Бог нарочито борави на небу,[74] у храму,[75] у човеку,[76] или на местима његовог јављања људима.[77] Како се то може помирити са учењем Цркве о свудаприсутности Божјој? По тумачењу светих Отаца, тако се у Светом Писму говори о извесним местима, у којима је Бог нарочито присутан, с обзиром на морални значај који им људи придају по вољи Божјој, и с обзиром на чистоту душе људске и њену пријемљивост за оно што је Божје. О томе свети Дамаскин пише: „Бог, не мешајући се ни с чим, прожима све и свему даје своје силе према достојности и пријемљивости свакога, тј. према физичкој и моралној чистоти. Јер невештаствено је чистије од вештаственог, и добродетељно од спојеног са злом. Дакле, местом се Божјим назива оно што највише учествује у његовом дејствовању и благодати. Отуда је небо његов престо, јер су тамо Анђели који творе вољу његову и славе Га непрестано, што и сачињава његов покој; а земља је подножје ногама његовим (Ис. 66, 1), јер Он на њој у телу съ человѣки поживе (Варух 3, 38). Ногом, пак, Божјом названо је свето тело његово. Местом Божјим се назива и црква, јер је издвајамо као неко свештено место за слављење Бога, у коме и молитве узносимо Њему. Исто тако и друга места у којима нам је очигледно Божје дејствовање називају се Божјим местима."[78]

Али све ове аналогије о начину свудаприсутности Божје ни приближно не казују тачно како то Бог бива свуда присутан. Најбоље је у овом погледу стати уз светог Златоуста који говори: „Да је Бог свуда — то знамо, али како — то не разумемо."[79]

---

[73] De fid. I, 13; col. 852 A. C; ср. св. Илариje, De Trinit. II, 6.

[74] Пс. 113, 24; 5 Мојс. 10, 14; Ис. 66, 1; Д. А. 7. 49.

[75] 3 Цар. 9, 3; ср. 5 Мојс. 12, 11; 4 Цар. 21, 4; 2 Днев. 33, 4; Јерем. 32, 34.

[76] 2 Кор. 6, 16; 3 Мојс. 26, 13; 1 Кор. 3, 16; Јн. 14, 23; Апок. 3, 20.

[77] 1 Мојс. 28, 19–22; 35, 7; 22, 14.

[78] De fid. 1, 13; col. 852 B.

[79] In Hebr. hom. II, 1.

д) *Духовност* (πνευματικότης) је својство Божје које карактерише Бога као духовно биће у најчистијем и најсавршенијем смислу. Пошто вештаство увек значи извесно ограничење, то у Богу отсуствује свака вештаственост, и Он као безгранично, вечно и апсолутно биће мора располагати најпотпунијом и најсавршенијом духовношћу. „Назовеш ли Божанство телом, вели свети Григорије Богослов, како ћеш Га онда назвати безграничним, бесконачним, невидљивим? Зар су тела таква? Ако пак природа телâ није таква, онда, назвавши Бога телом, не одбацујеш ли заједно са тим и то да је Он безграничан, и бесконачан, и невидљив?“[80] Но између духовности људске душе и духовности бића Божјег постоји неизмерна разлика. Духовност боголике душе људске је предалеки одблесак свесавршене духовности бића Божјег. Дух Божји и особине његове ваља замишљати неизмерно савршенијима од ограниченог и сазданог духа људског, „који је мислено обличје Божје“.[81] Исто тако, Бог као духовно биће неупоредљиво је савршенији од духовних бића, Анђела: јер је Он безграничан, а они ограничени; Он — вечан, а они бесмртни, тј. Бог је вечан и с обзиром на прошлост и с обзиром на будућност, а Анђели су вечни само с обзиром на будућност, и то по дару вечнога Бога и Господа.

Само се облагодаћени ум људски, ослобођен потпуно чулних, грубих, вештаствених претстава о Богу, може у већој мери уздићи до схватања чисте бестелесности Божје. А помрачени, огрубели, искварени грехом ум, није у стању да се много уздигне изнад чулних претстава и схвати Бога као чисто духовно биће, већ Му најчешће приписује свакојаку вештаственост, па чак и најгрубљу. О томе Апостол говори: људи искваренога ума претварају славу нетлѣннаго Бога въ подобіе образа тлѣнна человѣка и птицъ и четвороногъ и гадъ.[82]

Духовност бића Божјег је једна од основних богооткривених истина Старог и Новог Завета. По учењу Старог Завета, Бог је потпуно духовно биће, које се не може упоредити

---

[80] Orat. 28, 7; P. gr. t. 36, col. 33 B.

[81] Ориген, De princip. I, 1, 7; ср. св. Теофил. Ad Autolic. I, 3.

[82] Рм. 1, 21. 23. 29.

ни с ким и ни с чим у свету сазданих бића,[83] због чега је нејодлучније забрањено приписивати Богу ма какву вештаственост.[84] Зато што је бићем апсолутно духован, Бог и може бити, и мора бити, и јесте: свудаприсутан, безграничан, необухватљив, несместив,[85] вечан,[86] неизменљив.[87] Осим тога, Богу се приписују својства савршене светости, савршене свемоћи, савршене правде, савршене доброте, што све посведочава савршену духовност природе Онога који је Бог духовъ и всякія плоти.[88]

У старозаветном Откривењу налазе се и неке привидно антропоморфистичке претставе о Богу. У њему се често помиње Божје лице, руке, очи, уста, ноге и други органи тела, којима се приписују и одговарајуће психофизичке функције.[89] Али то долази отуда што се старозаветно Откривење, с једне стране, прилагођава старозаветном човеку, недовољно духовном да би могао схватити Бога као чисту духовност, а с друге — што људи о Богу суде аналогно својој психофизичкој структури. При свему томе то није стварни антропоморфизам већ привидни; то је антропоморфизам речи, израза, а не — идеја, садржине, јер се Бог у Старом Завету уопште претставља као биће неизмерно више од сваког тела и вештаствености,[90] због чега се најстрожије забрањује прављење кумира и видљивих изображења Божијих.[91]

У Новом Завету царује истина о апсолутној духовности бића Божјег. Сам Спаситељ јасно и разговетно учи: Бог је дух (Πνεῦμα ὁ Θεὸς).[92] Оповргавајући незнабожачке грубе,

---

[83] Ис. 40, 18; ср. Д. А. 17, 29.

[84] 2 Мојс. 20, 4–5; 3 Мојс. 26, 1; 5 Мојс. 5, 8; Пс. 96, 7.

[85] 3 Цар. 8, 27; 2 Днев. 6, 18; Ис. 66, 1; Јерем. 23, 24; Пс. 138, 7–9; Јов. 34, 21; Амос. 9, 2.

[86] 5 Мојс. 32, 40; Јерем. 10, 10; Ис. 40, 28.

[87] Пс. 101, 26–28.

[88] 4 Мојс. 16, 22; ср. Јевр. 12, 9; Јов. 12. 10; Зах. 12, 1.

[89] 1 Мојс. 4, 16; 2 Мојс. 1, 15; Ис. 25, 11; Јерем. 3, 15; Пс. 32, 6; 98, 5; 43, 3. 4; 16, 6.

[90] Јов. 10, 4–5; 1 Цар. 16, 7; Пс. 120, 4; Ис. 40, 28.

[91] 2 Мојс. 20, 4- 5; 5 Мојс. 8, 9.

[92] Јн. 4, 24.

чулне претставе о Богу, апостол Павле вели: Не должни есмы непщевати подобно быти Божество злату, или сребру, или каменю художнѣ начертану, и смышленію человѣчу.[93] А хришћане учи да је Бог апсолутна духовност: Господь же Духъ есть; и идѣже Духъ Господень, ту свобода.[94] Пошто је Бог свесавршени, апсолутни, вечни дух, то је Он и Отац духова (ὁ Πατὴρ τῶν πνευμάτων).[95] Као самобитни и безгрешни дух, Бог је невидљив,[96] непролазан (ἄφθαρτος),[97] једини бесмртан.[98] Њему као свесавршеном духу припада вечна мудрост и знање,[99] савршена и свемоћна воља,[100] безгранична и преизобилна љубав,[1] и друга слична својства.

Богооткривену истину о духовности бића Божјег Црква је увек ревносно чувала и неотступно исповедала. Бранећи догму Откривења о апсолутној духовности бића Божјег и оповргавајући антропоморфистичке претставе гностика о Богу, свети Иринеј пише: Бог „Отац свију веома је далек од наклоности и страсти (affectionibus et passionibus) које бивају у људи; Он је прост и несложен..., пошто је сав-дух (totus spiritus), сав-мисао, сав-осећање, сав-разум, сав-око, сав-светлост, и сав-извор свих блага".[2] Говорећи о савршеној и пречистој духовности бића Божјег Ориген вели: „Бог није некакво тело или нешто што постоји у телу, него је Он проста и мислена природа, која не допушта никакву сложеност... и јест у сваком погледу јединица (μονάς), или, боље рећи, јединство (ἑνάς), јесте ум и извор, у коме је почетак сваке мислене природе и свакога ума".[3]

---

[93] Д. А. 17, 29; ср. Ис. 40, 18–20.
[94] 2 Кор. 3, 17.
[95] Јевр. 12, 9.
[96] Кол. 1, 15; 1 Тм. 1, 17.
[97] Рм. 1, 23; 1 Тм. 1, 17.
[98] 1 Тм. 6, 16.
[99] Рм. 11, 33; Мт. 11, 27.
[100] Еф. 1, 11; Јн. 6, 38.
[1] Еф. 2, 4; Рм. 2, 4.
[2] Contra haer. II, 13, 3.
[3] De princip. I, 1, 6.

У четвртом веку формирао се груби антропоморфизам, чији је најизразитији претставник био монах Авдије, због чега су антропоморфисти прозвани авдијанцима. Они су учили да Бога треба замишљати у свему подобним човеку, не искључујући ни тело са његовим органима. По блаженом Теодориту, Авдије је говорио да је Бог човеколик (ἀνθρωπόμορφος), и приписивао му телесне делове,[4] те тиме и у погледу тела изједначио Бога са човеком. А свети Епифаније бележи да је Авдије учио, да се лик Божји у човеку налази не само у духовности него и у телесности човековој.[5]

Против Авдијеве јереси свети Оци су истављали божанско учење Откривења, по коме се боголикост односи на душу човекову, а не и на тело.[6] А привидно антропоморфистичке изразе у Светом Писму, којима се Богу приписују извесни телесни органи и одговарајуће психофизичке функције, треба разумети у преносном, духовном, символичком смислу, јер су они употребљени да би Божанство, које је апсолутни дух, било схватљивије за људе као психофизичка бића. „Пошто у Божанском Писму, вели свети Дамаскин, налазимо веома многе ствари символички (συμβολικῶς) речене о Богу на телесан начин, то треба знати да је нама људима, обученима у ово грубо тело, немогуће друкчије разумети или говорити о божанским, узвишеним и невештаственим дејствима Божанства сем помоћу слика, фигура и символа, које ми употребљавамо. Дакле, све што је о Богу речено на телесан начин, речено је символички и садржи веома узвишени смисао, јер је Божанство просто и неуобличљиво (ἀσχημάτιστον)“.[7] По светом Григорију Богослову, места Светога Писма, у којима се на антропоморфистички начин говори о Богу, треба разумети не буквално већ у преносном смислу. „По Светом Писму, вели свети Отац, Бог спава (Пс. 43, 24), буди се (Дан. 9,

[4] Haeres. fabul. IV, 10.

[5] Haeres. 70.

[6] Св. Григорије Ниски, De homin. opific. c. 4; св. Златоуст, In Genes. hom. 8, 3; блаж. Теодорит, Hist. eccl. IV, 9; бл. Августин, De Trinit. XII, 7 и др.

[7] De fid. I, 11; col. 841 AB; ср. Климент Алекс. Strom. V, 11; Ориген, De princip. I, 1 и 2; св. Василије Вел. Advers. Eunom. I, 14.

14), гневи се (5 Мојс. 11, 17), хода, и има Херувиме као свој престо (Ис. 37, 16). Али, зар је Бог икада био подвргнут немоћима? када си чуо да је Бог — тело? Очигледно је да се ту замишља нешто чега у ствари нема. Јер, саобразно нашим појмовима, ми смо и Божје назвали именима, узетим од нас самих. Када Бог, из разлога само Њему познатим, обуставља своје старање, и изгледа да не брине о нама, то за нас значи да Он спава... Када пак одједном почне да нас засипа добром, то значи да се пробудио... Он кажњава, а ми велимо: гневи се... Он дејствује час овде час онде, а по нашем схватању: Он хода. Брзину у кретању ми смо назвали летењем... давање и примање — руком. Тако исто сваку другу Божју силу и свако друго Божје дејство ми изображавамо нечим позајмљеним од телеснога".[8]

По светотачком тумачењу, у Светом Писму под очима Божјим, веђама и гледањем треба разумети његово свевиђење и свезнање; под ушима и слухом — његово благоволење и примање наших молитава; под устима и говором — објављење воље његове; под јелом и пићем — наше стремљење ка његовој вољи; под лицем — његово откривење и објављивање себе преко дејстава; под рукама — његову делатну силу; под ногама и ходом — његов долазак и јављање; под заклетвом — неизменљивост његове одлуке; под гневом и јарошћу — његову мржњу и одвратност према злу; под заборавом, спавањем и дремањем — његово одлагање одмазде непријатељима и одуговлачење са обичном помоћи пријатељима.[9] „Кратко рећи: све речено о Богу на телесан начин (σωματικῶς), има неки прикривени смисао, учећи нас помоћу онога што је наше ономе што је изнад нас; из овога се изузима оно што се говори о телесном доласку Бога Речи, јер Он ради нашег спасења прими целог човека, тј. душу разумну и тело, својства (ἰδιώματα) људске природе и природне, непорочне страсти".[10]

---

[8] Orat. 31, 22; t. 36, col. 157 AC; ср. св. Кирил Алекс. Advers. Julian lib. V, блаж. Августин, De civit, Dei, XII, 23; XVI, 5.

[9] Св. Дамаскин, De fid. I. 11; col. 841 B — 844 B; ср. Ориген, De princip. I, 9.

[10] Св. Дамаскин, ibid.

Чувајући огњеном благодатном ревношћу ово богооткривено учење Светог Писма и Светог Предања о апсолутној духовности бића Божјег, Црква је осудила и анатемисала антропоморфистичку јерес: „Глаголющимъ Бога не быти духу но плоть, анаѳема".[11]

18. Ум Божји

Као самобитни, вечити и апсолутни дух, Бог поседује свесавршени, вечити ум. У Божјем уму све је безгранично и бескрајно. Ту нема границе између бити и знати. Његово је знање у сваком погледу свезнање. Нема мере ни његовој природи ни његовом знању. Стога Свето Откривење учи да знању Божјем нема мере,[12] Бог је — Господ знања̂.[13] Савршено знање и савршена мудрост су на тајанствен начин једно у Богу; у Њему је дубина мудрости и знања.[14] Нема сумње да Божје знање није разултат спољних утисака, прерађених затим у уму мисленом делатношћу. Бог зна на начин несхватљив за наш ум. То Свето Откривење потврђује говорећи: Ко позна ум Господњи (τίς ἔγνω νοῦν Κυρίου)?[15]

Својства ума Божјег

а) *Свезнање* (παγγνωσία) је својство ума Божјег, којим Бог на најсавршенији и најпотпунији начин зна и себе и све остало. Непосредни предмет Божјег сазнања јесте биће и својства самога Бога. У Богу као бићу самобитном, вечном и неизменљивом, савршено самосазнање и свезнање је непосредни, вечни акт. Самосазнање човеково, као тајанствена суштина боголике душе његове, у сравњењу са Божјим самосазнањем није друго до бескрајно далеки одблесак, који никако не може да проникне у суштину Божјег самосазнања, које је за сваки створени ум ограђено напристуПном

[11] Чинъ православія (који се чита у Недељу Православља).

[12] Пс. 146, 5.

[13] 1 Цар. 2, 3.

[14] Рм. 11, 33; ср. Ис. 11, 2.

[15] Рм. 11, 34; 1 Кор. 2. 16; Ис. 40, 13; ср. Прем Сол. 9, 13; Сирах. 1, 5.

светлошћу.[16] На то указује сам Спаситељ говорећи: Никтоже знаетъ Сына токмо Отецъ, ни Отца кто знаетъ токмо Сынъ.[17] Погружен у божанске тајне, Апостол благовести: Кто бо вѣсть отъ человѣкъ, яже въ человѣцѣ, точію духъ человѣка, живущій въ немъ? Такожде и Божія никтоже вѣсть, точію Духъ Божій.[18] Ма с које стране човек посматрао ум Божји и његова својства, он се мора придружити светом Иринеју, и са њим рећи: Бог је сав-ум, сав-разум, сав-дух делатни, сав-светлост.[19]

У односу према твари Божје знање се јавља као свезнање: Нема твари Њему непознате, него је све голо и откривено пред очима његовим.[20] Очи су Господње на сваком месту гледајући зле и добре.[21] Богу су позната одувек сва дела његова;[22] Он надгледа све што јо под небом, знајући шта је на земљи, све што створи.[23] Бог је већи од срца нашег и зна све (γινώσκει πάντα).[24]

Знајући све ствари савршено и непосредно, да ли Бог својим свезнањем, које се с обзиром на будућност јавља као предзнање (πρόγνωσις), на неки начин умањује, стешњава, предодређује слободу твари у њеној делатности и самоопредељењу? Иако унапред зна све мисли, сва осећања, сва дела људска,[25] Бог ипак тиме не умањује, нити стешњава, нити предодређује мисли, осећања, дела људска, јер је сама слобода дар Божји човеку, чија неприкосновеност чини човека човеком, тј. боголиким бићем. Поред тога, предвиђајући дела људска, Бог у исто време предвиђа и слободу људску као

---

[16] ср. 1 Тм. 6, 16.

[17] Мт. 11, 27; ср. Јн. 6, 46.

[18] 1 Кор. 2, 11; ср. Рм. 11, 33; Јов. 36, 23.

[19] Contra haer. II, 28, 4.

[20] Јевр. 4, 13; ср. Јерем. 23, 24; Јов. 34, 21; Пс. 138, 7–9; Дан. 13, 42; Ис. 46, 10.

[21] Прич. Сол. 15, 3; ср. Пс. 138, 16; Сирах. 23, 27–29.

[22] Д. А. 15, 18; Прем. Сол. 23, 29. У јутарњим молитвама православни се обраћа Господу... сокровенная человѣковъ явѣ предвѣдый. (Молитвы утреннія, молитва пятая).

[23] Јов. 28, 24; ср. Пс. 146, 4; 49, 11; 32, 14–15.

[24] 1 Јн. 3, 20; ср. Мт. 9, 4; Мк. 2, 8; Лк. 5, 22; 1 Кор. 4, 5.

[25] ср. Пс. 138, 2–4; 118, 168; 37, 10; Мт. 6, 6; Дан. 13, 2.

узрочника и извршиоца тих дела. Унапред знајући све мисли људске, и осећања, и дела, Бог их зна као слободне мисли, као слободна осећања, као слободна дела, а не као неопходна.[26] У ствари, Божје предзнање је знање и гледање свих мисли људских, и осећања, и дела, у стању њиховог збивања, јер за Бога не постоји ни прошлост ни будућност већ је све садашњост. Као што наше посматрање извесних предмета ван нас не условљава собом њихово постојање, тако и предзнање Боје не условљава собом слободна дела људска, јер их Бог предвиди и зна онаквима, каквима их замишљају и остварују сами људи у слободи својој. Свети Дамаскин расуђује: „Предзнање Божје (ἡ πρόγνωσις τοῦ Θεοῦ) је истинито и непроменљиво, али оно ни у ком случају није узрок онога што ће се десити, него Бог унапред зна (προγινώσκει) да ћемо ми учинити ово или оно. Он унапред зна многе ствари које Њему нису по вољи, али није стога Он њихов узрок. Као што лекар није узрок болести када унапред распозна (προέγνω) да ће се неко разболети, већ је обољење последица неког другог узрока који изазива болест, а предзнање (ἡ πρόγνωσις) лекарево је ствар његове вештине, — тако и Бог није узрок онога што ћемо ми учинити, већ наша слободна воља."[27] По блаженом Августину, Бог унапред зна сав низ узрока свих збивања у свету, али у том низу воља наша заузима важно место. Она има у себи онолико силе колико јој је Бог допустио да има, предвидевши унапред њену будућу силу и будућу делатност; и када она пројављује ту своју силу, она то чини као потпуно слободно биће, као поседник те силе. Човек греши не зато што је Бог предвидео да ће он грешити, нити греши по некој неопходности (fatum) или случајности (fortuna), већ што сам хоће; а Бог, предвиђајући то, показује да не може бити обманут. Ко не жели грешити, тај не греши, што је Бог такође предвидео, знајући да он неће зажелети да греши.[28]

---

[26] ср. Блаж. Августин, De liber. arbitr. III, 4.

[27] Dial. contra manich. 79; P. gr. t. 94, col. 1577 b; sr. De fid. II. 30, col. 972 A; Ориген, De princip. III, 1; св. Амвросије, De fide I, 7.

[28] De civit. Dei V, 9, 4; V, 10, 2.

б) *Премудрост* (πανσοφία) је својство ума Божјег које се пројављује у најцелисходнијем стварању света, промишљању о свету, и спасењу света. У тајанственој суштини својој премудрост Божја је једно са свезнањем Божјим. Стога се у Светом Откривењу и говори: У Него премудрость и сила, у Тога совѣтъ и разумъ.[29] Самобитна, вечна, неизменљива по себи као и само биће Божје, премудрост Божја се пројављује у делима и дејствима Божјим. Богонадахнути псалмопевац диви се мудрости свега Божјег: Яко возвеличишася дѣла твоя, Господи, вся премудростію сотворилъ еси.[30] Највиша и најмања створења сведоче о неизреченој премудрости Божјој. „Диви се Господу, саветује свети Златоуст, не само што је створио сунце и небо него што је створио мрава: та животињица, и ако мајушна, претставља собом велики доказ премудрости Божје".[31] Осим васељене као творевине Божје премудрост Божју посведочавају још и начин Божјег промишљања о свету као и план и средства за спасење света. Они садрже у себи премудрост Божју у тајности сакривену.[32] Дивећи се томе, свети Апостол узвикује: О, глубина богатства и премудрости и разума Божія! яко неиспытани судове Его и неизслѣдовани путіе Его.[33] Због тако неисказане, безграничне и вечне мудрости, Откривење и назива Бога јединим премудрим,[34] и премудрошћу.[35]

19. Воља Божја

Самобитни, вечни Бог има самобитну, премудру вољу, у којој је све савршено, све апсолутно, све неизменљиво. Природом својом и појавама својим воља Божја неизмерно премаша моћи нашег разумевања. У тајанственој суштини својој

[29] Јов. 12, 13; ср. Прич. Сол. 2, 6; Дан. 2, 21.

[30] Пс. 103, 24; ср. 91, 6; Прич. Сол. 3, 19; Јерем. 10, 12.

[31] De stat. hom. XII, 2.

[32] 1 Кор. 2, 7.

[33] Рм. 11, 33; ср. Јов. 9, 10; 5, 9; 36, 23.

[34] 1 Тм. 1, 17; ср. Прем. Сол. 7, 15.

[35] 1 Кор. 1, 24; ср. Кол. 2, 3.

она је у исто време и остварено хтење.[36] Али на који је начин воља Божја у исти мах и остварено Божје хтење, то ум људски постићи не може: Кто бо отъ человѣкъ познаетъ совѣтъ (βουλὴν) Божій; или кто помыслитъ, что хощетъ Богъ?[37] Као свесавршено и једино самобитно биће, Бог нема предмет свога хтења ван себе. Имајући у апсолутној пуноћи сва савршенства, Бог је као такав сâм предмет своје воље и хтења. Ван Њега и нема добра, нити га може бити. Зато нас Спаситељ учи да се једино покоравамо свесавршеној и једино апсолутно доброј вољи Оца нашега небеског: Отче нашъ,... да будет воля твоя, яко на небеси, и на земли.[38] Њој се као таквој повињавао и сам Спаситељ, што сведочи његова гетсиманска молитва: Отче, аще волиши мимонести чашу сію отъ мене; обаче не моя воля, но твоя да будетъ.[39] У свој разноврсној делатности својој: у стварању света, у промишљању о свету, у спасењу света, Бог дејствује по савету воље своје (κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ).[40] Тајну воље своје (τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αἰτοῦ)[41] Бог нам је открио у Богочовечанској личности Господа нашег Исуса Христа. А тајна је његове пресвете воље: спасти људе од греха и зла кроз Исуса Христа.[42] Желећи спасење свету, Бог му жели највише добро и победу над оним што није Божје, а то је — грех, зло и смрт. „Јер Богу није по вољи оно, што Он сам није створио".[43] Желећи спасење човеку, Бог тиме не уништава слободу човекову, јер му Он само предлаже спасење а не намеће. Када би силом наметао човеку спасење, у том би случају Бог сам противречио себи, тј. Он би као Спаситељ противречио себи као Творцу, јер је створио човека са слободном вољом, да се сам слободно опредељује за добро и за зло.[44]

---

[36] ср. св. Григор. Ниски, De Spirit. Sanct. 13.

[37] Прем. Сол. 9, 13.

[38] Мт. 6, 9. 10; Лк. 11, 2.

[39] Лк. 22, 42.

[40] Еф. 1. 11.

[41] Еф. 1, 9.

[42] Еф. 1, 5.

[43] Тертулијан, De cult. faemin. 7.

[44] ср. Сирах. 15, 14–17; Јерем. 21, 8.

Својства воље Божје

а) *Слобода* (αὐτεξούσιον) воље Божје је својство које показује да се Бог у свему опредељује силом своје свесавршене, самобитне, вечне, премудре, неизменљиве природе. Како бићем тако и вољом својом Бог је апсолутно независан од свега спољашњег. Воља Божја дејствује по апсолутном самоопредељењу, пошто Бог не зависи ни од кога и ни од чега спољашњег. Али та апсолутна слобода увек дејствује у савршеној сагласности са свима осталим својствима Божјим.

Главна одлика духа Божјег јесте слобода: Господь же Духъ есть; а идѣже Духъ Господень, ту свобода.[45] Дух Господњи раздељује духовне дарове властію коемуждно якоже хощетъ.[46] У стварању света појавила се савршена слобода воље Божје: Вся, елика восхотѣ Господь, сотвори на небеси и на земли, въ моряхъ и во всѣхъ безднахъ.[47] Не само пак у стварању света већ и у промишљању о свету, и у спасењу света појављује се слобода свесавршене воље Божје, која се у свему опредељује својом вечном добротом и светошћу.[48] Једном речју: Бог све чини по савету воље своје.[49]

Божанска истина Светог Писма о слободи воље Божје посведочена је светим Предањем, нарочито кроз оне свете Оце који су сузбијали заблуду многобожачких философа и неких јеретика, који су проповедали да је Бог потчињен судбини и да је по неопходности створио свет. Свети Оци су доказивали истину Светог Откривења, по којој Бог не подлеже никаквој неопходности, већ се, као биће апсолутно добро и апсолутно слободно, опредељује по својој вечној и премудрој вољи. Тако, по светом Иринеју, Бог кад нешто има у мисли Он то истовремено има и у хтењу, пошто је сав — мисао

---

[45] 2 Кор. 3, 17; ср. Јн. 4, 24.

[46] 1 Кор. 12, 11.

[47] Пс. 134, 6; ср. 113, 11; Дан, 4, 32; Јов. 9, 12, 23; 13; Јерем. 27, 5. 6; Прич. Сол. 21, 1; Апок. 4, 11.

[48] Мк. 10, 18; 1 Јн. 1, 5; Пс. 5, 5; 5 Мојс. 32, 4; Јн. 9, 31; Прич. Сол. 3, 32.

[49] Еф. 1, 11. 5. 9; Рм. 9, 20. 21; Ис. 29, 16; 45, 8–10; Јерем. 18, 6.

(ὅλος ἔννοια), сав — воља (ὅλος θέλημα).[50] А по светом Григорију Ниском, ум и воља Божја су тако нераздвојно и унутрашње сједињени, да се између њих не може замислити никакав временски размак; они увек дејствују заједно, истовремено, сагласно.[51]

Као биће савршено и апсолутно добро Бог не може ни хтети, ни бирати, ни чинити ишта друго осим добра. Воља Божја, зато што је по природи својој највише добро, и то добро — неизменљиво, вечно, савршено, не може се у своме добру мењати, ни усавршавати, ни опадати.[52] Свети Дамаскин показује да отсуство својства избора у вољи Божјој није знак отсуства саме воље, већ знак отсуства оне ограничености која је својствена вољи коначној, ограниченој. Јер избор увек претпоставља неку врсту саветовања, што је знак незнања и ограничености, а Бог зна све простим, савршеним знањем. Он не бира, јер има апсолутно знање о свему.[53]

б) *Свемоћуħсшво* (παντοδυναμία) је својство Божје којим Бог остварује све што је угодно његовој пресветој, предобroj и премудрој вољи. Свемогућство је Божје у апсолутној хармонији са свима осталим својствима Божјим, и дејствује из њих, кроз њих, и са њима, а никако без њих или против њих. Отуда Бог чини све што може хтети својом савршено светом, савршено добром, савршено праведном, савршено мудром, савршено неизменљивом природом. Он не може хтети нешто, што би било у супротности са његовим вечним бићем и неизменљивим својствима. „Сведржитељство и свемогућство Божје опредељују се његовим сопственим хтењем и опредељењем; и отуда Он производи не све што може, већ само оно чини, и може чинити, што хоће".[54] Бог може чинити што хоће, али има ствари које не чини а може их чинити. На пример, Он би могао уништи-

---

[50] Contra haer. I, 12, 2,.

[51] Contra Eunom. lib. 12.

[52] Ориген, Contra Cels. V, 14; бл. Августин, Contra Faust. XXII, 22; св. Василије Вел. Hexaem. hom. 2, 4; св. Григорије Богосл. Orat. 34, 10; св. Кирил. Алекс. In Joan. lib. V c. 8, vers. 29.

[53] De fid. II, 22; col. 945 CD.

[54] Правосл. исповед. ч. 1, одг. на пит. 14.

ти свет, али Он то неће да чини. Блажени Августин вели: „Много може Бог, а неће; ништа пак неће што не може“.[55]

Свемогућство Божје посведочавају сва она места Светога Писма, која говоре о Богу као Творцу, као Промислитељу, као Сведржитељу, као Спаситељу. Бог је — Бог силâ,[56] Господ силâ[57]; Он је — једини силни (μόνος δυνάστης).[58] О свемогућству Божјем говори и Спаситељева молитва у Гетсиманији: Оче, све је могуће теби.[59] У божанском домостројy спасења свемогући Бог чини могућим и оно што људима изгледа немогуће; то сведоче Спасове речи: У Бога је све могуће (πάντα δυνατά)[60]. Многострадални Јов говори Богу: Вѣмъ, яко вся можеши, невозможно же тебѣ ничтоже.[61] Благовесник Гаврил архистратиг објављује Светој Деви: Не изнеможетъ у Бога всякъ глаголъ.[62] Моћ и свемоћ Божја пројављују се нарочито у тренутном стварању света: Той рече и — быша: той повелѣ и — создашася.[63]

Приговор: Бог није свемогућ зато што не може грешити и што не може умрети[64], у ствари је софистички силогизам. Свети Епифаније богомудро расуђује када вели: Бог може чинити све што зажели, али чини само оно што је сагласно са Божанством.[65] Свети Климент пак пише: „За Бога нема ничег немогућег осим лажи“.[66] Блажени Августин богословствује: „Када говоримо да Бог не може умрети, ни обмањивати, тиме се не умањује његова моћ. Напротив, његова би моћ постала мања, кад би ово немогуће постало за Њега могуће. Зато

---

[55] Enchirid. 95: Multa potest Deus et non vult; nihil autem vult quod non potest.

[56] Пс. 88, 9; ср. 76, 14.

[57] Пс. 23, 10.

[58] 1 Тм. 6, 15.

[59] Мк. 14, 36.

[60] Мт. 19, 26.

[61] Јов. 42, 2.

[62] Лк. 1, 37.

[63] Пс. 32, 9; ср. 1 Мојс. 1, 3 6. 9. 11. 15. 20. 24; Пс. 71, 18; 76, 14.

[64] Виклиф је писао: Deus „eccare non potest, ergo non est onmipotens.

[65] Haeres. 70, 7.

[66] Epist ad Cor. 27

управо Он и јесте свемоћан што не може умрети, ни обмањивати се. Јер свемогућему ваља да је својствено како учинити оно што хоће, тако и не покушавати оно што неће, и што би учинило, кад би се десило с њим, да не буде свемоћан".[67]

б) *Светост* (ἁγιότης) је својство Божје које показује да се воља Божја у свему руководи апсолутним добром, да је њено перманентно стање — потпуно јединство са добром у коме царује савршена чистота и отсуствује свако зло. Савршена светост је одлика свега Божјег. У Богу су и светост и слобода безгранични и неизменљиви, зато Он не може грешити ни постати несвет. Његова је воља хармонична у свима својим својствима и дејствима; у њој је немогућ сукоб, или противречност, или немоћ.

Свето Откривење изобилује доказима о свесавршеној и неизменљивој светости Божјој. Тако сам Господ говори: Азъ есмь Господь Богъ вашъ, и да освятитеся и будете святи, яко святъ есмь Азъ.[68] Неисказана светост Божја побуђује небеске Силе да непрестано славослове Господа. У свом чудесном виђењу пророк Исаија види Господа на престолу превисоком, а наоколо Серафиме где кличу: Святъ, Святъ, Святъ Господь Саваотъ.[69] Величајући Бога псалмопевац говори: Святъ Господь Богъ нашъ.[70] Апсолутно свет у себи и по себи Бог пројављује светост у свима својим односима према свету: свет је закон његов,[71] свето је место где се Он јавља,[72] свет је пут његов,[73] света је вера његова,[74] света је Црква његова,[75] свете су слуге његове,[76] свет је у свима делима својим.[77]

---

[67] De civit. Dei, V, 10, 1.

[68] 3 Мојс.11, 44; ср. 19, 2; 20, 7; 1 Цар. 2, 2; 1 Петр. 1, 15–16.

[69] Ис. 6, 3; ср. Апок. 4, 8.

[70] Пс. 98, 9.

[71] Рм. 7, 12; Пс. 18, 8.

[72] Д. А. 7, 33; 2 Мојс. 3, 5; Ис. Нав. 5, 15; 2 Петр. 1, 18.

[73] Пс. 76, 14; 144, 17.

[74] Јуд. 20.

[75] Еф. 2, 21.

[76] 2 Кор. 13, 12; Еф. 1, 4; Кол. 3. 12; 1 Сол. 5, 27; Јевр. 3, 1; 1 Петр. 3, 5; 2 Петр. 1, 21: Апок. 18, 20; 22, 6.

[77] Пс. 144, 17.

Божја свесавршена светост пројављује се у свету као апсолутна доброта (ἀγαθότης). Сам Спаситељ одлучно изјављује: Нико није добар (ἀγαθὸς) осим једнога Бога.[78] Доброта људска, упоређена са Божјом, не може се назвати добротом; а и кад се назива добротом, назива се уколико долази људима као дар од једине апсолутне доброте — Бога.[79] Пошто је апсолутно свет и апсолутно добар, то Бог не може ни чинити зло ни бити узрок зла.[80] За Бога је природна немогућност — бити зао, чинити зло, бити узрок зла.[81] То најречитије показује и доказује Богочовек Христос, у чијој је чудесној личности и безгрешном животу објављена људима савршена светост и савршена доброта Божја.[82]

Попут Светога Писма, верни чувари богооткривених истина, свети Оци многострано истичу, објашњавају и посведочавају светост Божју као апсолутно, вечно, самобитно, неизменљиво својство Божје. По њима, Бог је једини свет по природи и стога једини извор светости, а људи могу постати свети једино заједничарећи у Божјој светости помоћу благодатних подвига. „Ваистину, једини је свет Онај који је по природи свет (φύσει ἅγιος); и ми смо свети, али не по природи већ заједничарењем (μετοχῇ), подвижништвом (ἀσκήσει) и молитвом".[83] Пошто је апсолутно добар, апсолутно свет, апсолутно неизменљив, Бог не може грешити; признати могућност греха у Богу исто је што и одбацити Бога као вечито и апсолутно биће. По премудром човекољубљу свом Бог је створио људе слободно-разумним бићима, да би добровољно узрастали у божанским савршенствима, опредељујући се слободно за оно што је Божије. Но Бог није крив што људи своју слободу употребљавају на грех и зло. Пошто је љубав, Бог не жели да људе насилно приводи добру, нити да им уништава слободу коју им је даровао као божански дар.

---

[78] Мк. 10, 18.

[79] Јак. 1, 17; Јн. 3, 27.

[80] Јак. 1, 13; Прич. Сол. 11, 20; Јн. 1, 5.

[81] 1 Јн. 1, 5; Јн. 8, 12; 9, 5.

[82] ср. Јн. 1, 5; 9, 46; 1 Петр. 2, 22; 1 Јн. 3, 5.

[83] Св. Кирил Јерусал. Catech. XXIII, 19.

Грех се ни у каквом виду не може приписати Богу. Сваки грех је преступање воље Божје, што човек чини злоупотребом богодане му слободе. У ствари, грех је једино зло. А све остало што ми називамо физичким злом, као земљотреси, помори, глади, разне невоље, којима нас Бог кажњава за грехе, — није по себи зло, нити се због тога може рећи да је Бог виновник зла, као што су неки јеретици говорили. У самој ствари, све те недаће су посредне и непосредне последице греха као јединог зла, које Бог или допушта или шаље као средства поправке, да би се људи тргли од зла и греха и устремили ка добру, у коме је живот, и бесмртност, и блаженство. Тако расуђују свети Оци тумачећи она места Светог Писма, у којима се, по изгледу, Бог претставља као виновник зла. „Када чујеш: будетъ зло во градѣ, еже Господь не сотвори? (Амос 3, 6), знај да се ту под именом зла разумеју невоље, које се шаљу на грешнике да би се тргли од безакоња... Бог творитъ миръ и зиждетъ злая (Ис. 45, 7): у теби нарочито гради мир, када спасоносним учењем успокајава дух твој и укроћује страсти које војују на душу твоју; зиждетъ злая, тј. преображује зло и управља на боље, те оно добија особине добра... Уосталом, ако миром назовемо стање, слободно од рата, а злом — невоље ратне..., онда ћемо рећи да Бог, по праведном суду свом, шаље у рату казну на оне који су заслужили казну".[84] „Треба знати, пише свети Дамаскин, да у Светом Писму постоји обичај Божје допуштење називати његовим дејством... Тако, изреке: затвори Богъ всѣхъ въ противленіе (Рм. 11, 32), и: даде имъ Богъ духа нечувствія, очи не видѣти и уши не слышати (Рм. 11, 8), треба разумети не као да је сам Бог учинио то, већ да је Он само допустио, пошто је добро само по себи независно и слободно од принуде... Но чак и онда, када Свето Писмо говори да Бог зиждетъ злая (Ис. 45, 7) и да нѣтъ зла во градѣ, еже Господь не сотвори (Амос 3, 6), оно тиме не показује да је Бог виновник зала (αἴτιον κακῶν), јер реч *зло* има два значења: некад она

[84] Св. Василије Вел. Qoud Deus non est auct. mal. n. 6; ср. св. Златоуст, De diabol. hom. I, 4–5; Климент Алекс. Paedag. I, 8; Strom. I, 17; св. Атан. Вел. Contra gent. 7; Блаж. Августин, De Genes. contra manich. lib. II, c. 29.

означава зло по природи (τὸ τῇ φύσει κακὸν), које је противно добродетељи и вољи Божјој, а некад означава зло и муку за наше чувство, тј. невоље и напасти. А оне, иако тешке, само су по изгледу зле, док су у самој ствари добре, јер за разумне оне постају узроци преокрета и спасења. За њих Свето Писмо вели да бивају од Бога. Али и овде ваља приметити, да смо и таквих зала узрок ми сами, јер су невољна зла (τὰ ἀκούσια) пород добровољних зала (τῶν ἑκουσιων κακων)".[85]

г) *Правда* (δικαιοσύνη) је својство Божје које показује Бога као свеправедног законодавца и свеправедног судију. Као једини добар, једини свет, једини праведан, једини свемогућ, Бог је и створио само оно што је добро,[86] и, поврх тога, својим разумним створењима дао свети закон: законъ святъ и заповѣдь свята и праведна и блага.[87] Осим природног моралног закона, датог људима човекољубивим Творцем при самом стварању,[88] Бог им је у свом натприродном Откривењу кроз Стари и Нови Завет дао свој праведни и свети закон и своја праведна и света средства, да би људи извршењем праведног и зветог закона помоћу праведних и светих средстава и сами постали праведни и свети.[89] У богочовечанској личности Господа Исуса Христа Бог је дао људима све што је људској природи потребно за бесконачно узрастање у божанском савршенству. Зато је Господ наш Исус Христос изразио вечну и свету правду Божју тражећи од људи божанско савршенство: Будите савршени (τέλειοι) као што је свршен Отац ваш небески.[90] Вечна правда праведног и светог Законодавца захтева од људи добровољно вршење светих и праведних закона и заповести Божјих, како би на тај начин узрастајући растом Божјим достигли у меру раста пуноће Христове.[91]

---

[85] De fid. IV, 19; col. 1192 B. C. 1193 A.

[86] ср. 1 Мојс. 1, 31; Пс. 110, 3; Прем. Сол. 39; 21; Прич. Сол. 8, 31.

[87] Рм. 7, 12; ср. Пс. 18, 8; 11, 7; 1 Тм. 1, 8.

[88] Рм. 2, 15; Јевр. 8, 10; Д.А. 17, 27.

[89] 3 Мојс. 11, 44; 1 Сол. 4, 3; Еф. 2, 10.

[90] Мт. 5, 48; ср. 5 Мојс. 18, 13; 1 Днев. 28, 9; Јевр. 6, 1; 1 Петр. 1, 15.

[91] Кол. 2, 19. Еф. 4, 13.

У својој апсолутној правди и светости Бог је не само једини свеправедни законодавац, већ и једини свеправедни судија: Единъ есть законоположникъ и судія,[92] који као такав праведно награђује извршиоце свога закона а нарушиоце праведно кажњава.[93] Све што ради на испуњењу праведног и светог закона Божјег Бог награђује или у овом или у оном свету; све пак што нарушава, потире и омаловажава његов свети закон Он кажњава или у овом или у оном свету. Праведни Законодавац је у исто време и правдный Судія,[94] који по вечној правди суди, и судиће на завршетку света и века сваком човеку посебно и свима људима скупа.[95] Одлуке пресвете и савршене правде Божје су апсолутно праведне и правичне, јер се она не обазире на лице и порекло, не гледа ко је ко, него праведан суд суди по вери и делима.[96] Нико и ништа не може поколебати правду Божју, јер правда Его пребываетъ во вѣкъ вѣка.[97]

Богооткривено учење о правди као својству Божјем и Богу као свеправедном судији Црква је будно чувала и увек исповедла кроз Оце и Учитеље, нарочито када му је опасност грозила од јеретика (маркионита, манихејаца и др.). Не могући да логички помире постојање у једном Богу својства љубави и својства правосуђа, ови су јеретици прибегавањем двобоштву налазили излаз из тешкоће. По њима, постоје два бога: новозаветни бог добра, љубави и милости, и старозаветни бог сурове и немилосрдне правде који суди и кара. Оци и Учитељи Цркве одбацили су ово учење као богохулно. Јер, по њима, у Богу су и љубав и правда два апсолутна и потпуно сагласна својства, која никад ни у чему не противрече једно другом већ увек у савршеној хармонији дејствују једно са другим, једно у другом, и једно кроз друго. Чим тога не би било, Бог би се претворио у хаотично биће, престао бити Бог и уништио себе.

---

[92] Јак. 4, 12.

[93] Пс. 7, 12; 9, 9; 66, 5; 95, 13; 118, 75; Пс. 3, 13; Д. А. 17, 31.

[94] 2 Тм. 4, 8.

[95] Д. А. 17, 31; Мт. 25, 32–46; Рм. 14, 10; Д. А. 10, 42–43; Еф. 6, 8; 2 Кор. 5, 10; 2 Тм. 4, 7–8; 1 Петр. 3, 12; Рм. 12, 19; 5 Мојс. 32, 35.

[96] 1 Петр. 1, 17; 3, 12; Рм. 2, 6; 11; Пс. 5, 12–13; 23, 4–5; Прич. Сол. 3, 33; 2 Кор. 5, 10.

[97] Пс. 110. 3; ср. 47, 11; 101, 28.

Љубав у Богу је увек праведна, као што је и правда увек љубећа. Садржећи у себи апсолутно добро, апсолутну љубав, апсолутну правду, Бог у исто време садржи и апсолутно блаженство. И када се Божја правда, љубав, добро, пројављују у овом свету, пројављују се садржећи у себи и блаженство, те људи, стичући их, стичу уједно и блаженство. А све што је ван њих, тј. зло и грех садрже у себи муку и мучење.[98]

Опроврагавајући Маркионово учење о два бога: старозаветном — суровом и злом, и новозаветном — благом и милостивом, свеи Иринеј пише: „Ако Бог који суди није уједно и добар (bonus), да би указао милост онима којима треба..., то се Он неће показати ни праведан (justus) ни мудар судија... Маркион, дакле, раздељујући Бога у два, називајући једнога добрим (bonus) а другага судећим (judicialem), и у једном и у другом случају уништава Бога. Јер судећи (Бог), ако није уједно и добар, није Бог, јер Бог није онај у коме нема доброте (bonitas); и добри (Бог), ако није уједно и судећи (judicialis), неће бити Бог, као ни први, пошто је лишен онога својства које Бог мора да има."[99] Општење са Богом општење је са вечним животом, светошћу, блаженством и свима божанским добрима; а удаљење и одвајање од Бога кроз грехе, одвајање је од свију божанских добара, због чега ће се грешници находити у вечном мучењу, не што би их сам Бог унапред подвргао казни, већ ће их казна постићи што су сами лишили себе свих божанских добара.[100]

У своме спису против Маркиона Тертулијан показује да је правда не само сама по себи морално добро, већ и његов чувар; исто тако, доброта не само не искључује собом правду, већ би без ње била немоћна добродушност, која даје злу некажњивог маха, што је савршено противно Божанској природи, која љуби само оно што је добро.[1] Бог допушта казне за грехе; и оне, ма да су мучно зло за оне који су их заслужили и подносе их, саме у себи садрже добро, јер су сагласне са

---

[98] ср. св. Григорије Ниски, In Ecclesiast. hom. VII.

[99] Contra haer. III, 25, 2 и 3.

[100] Ibid. V, 27, 2.

[1] Advers. Marcion. II, 11 и 12.

правдом, служе као браниоци свега доброг, и свагда одводе тријумфу добра[2].

Као аргумент против Божје правде и правосуђа истиче се чињеница: у овом свету често праведници страдају а грешници благују. Но ова чињеница добија своје једино могуће правилно објашњење у светлости богооткривеног учења Светог Писма и Светог Предања. По њему, живот на земљи није време ни коначне награде ни коначне казне од стране Бога; недаће праведника и благовање грешника у овом свету често зависе од људи и околности које сами људи стварају. Када Бог допушта или шаље невоље на праведнике, Он поступа по својој премудрој правди, јер на земљи нема праведника који не би ни у чему сагрешио.[3] Бог то чини са добром намером: да их помоћу тога још више прекали у добру и утврди у вери, а тиме и од свакога греха очисти.[4] Када пак Бог у овом свету обасипа грешнике својим добрима, Он то чини да би их добротом пробудио и побудио на покајање, показујући им тиме своју милостиву правду и сведочећи им да је блаженство и радост само у божанском добру.[5] Чинио једно или друго, Бог поступа по својој вечној правди, јер као свезнајући Он до најмањих ситница зна све шта је у човеку.[6] Али упоредо са оваквим поступањем Божјим према праведницима и грешницима врши се чисто субјективни процес како у душама праведника тако и у душама грешника: уколико се умножавају страдања праведника, утолико се и утеха Божја умножава у њима;[7] грешници пак, и при спољашњем благовању, често бивају мучени својом савешћу за своје грехе и безакоња.[8]

---

[2] ibid. II, 14; De resurrect carn. 14.

[3] 1 Јн. 1, 8; 3 Цар. 8, 46; Прич. Сол. 20, 9; Јов. 14, 4–5; 15, 14; Пс. 50, 7; Ис. 64, 6; Еклез. 7, 21.

[4] 1 Петр. 1, 6–7; 2 Кор. 4, 17; Рм. 8, 18; 5, 3–5; Јов. 23, 10; Прич. Сол. 17, 3; 27, 21; Сирах. 2, 5. Зах. 13, 9; Јак. 1, 2–4; Прем. Сол. 3, 6; 2 Кор. 12, 10.

[5] Рм. 2, 4; 2 Петр. 3, 9; Ис. 30, 18.

[6] Јн. 2, 25.

[7] 2 Кор. 1, 5–7; 4, 8. 17; 6, 4–10; 1 Кор. 4, 11–13; Рм. 14, 17.

[8] Прем. Сол. 11, 17, 12, 27.

20. Осећање Божје

У духу Божјем, аналого духу људском, поред ума и воље постоји још и осећање као битна сила његова. Та осећајна страна бића Божјег разнолико се пројављује у Светом Откривењу, због чега се различито и описује. Обично се њена природа и делатност називају у Светом Писму срцем Божјим, које се радује, тугује, гневи, љуби правду, ненаведи безакоње.[9] Али све ове изразе не треба схватити у антропоморфистичком смислу, већ као речи, прилагођене моћима људског схватања и изражавања. И овом страном свога бића Бог се јавља као неизмерно савршенији од људи, изобилујући и у њој сваким божанским савршенством и пуноћом: вечношћу, безгрешношћу, безграничношћу, самобитношћу, неизменљивошћу, слободом, свудаприсутношћу.

Својства осећања Божјег

а) *Блаженство* (μακαριότης) је стално, непрекидно, неизменљиво, вечито самоосећање Божје, које долази од преживљавања свих божанских савршенстава као суштине свога бића. Поседујући апсолутну пуноћу свих савршенстава, Бог самим тим поседује савршено блаженство. Савршена и неизменљива хармонија свих својстава бића Божјег чини Бога савршено и неизменљиво блаженим. Отуда је Бог — блаженный и единъ сильный, Царь царствующихъ и Господь господствующихъ.[10] Пошто је блаженство Божије стално, непрекидно стање, које Богу не долази споља нити зависи од ичега спољашњег, то се не може мењати, ни расти, ни опадати. Имајући свагда у савршној пуноћи сва вечна блага, Бог је увек у равној мери блажен, без обзира на то, да ли Га људи поштују или не. Аще согрѣшилъ еси, что сотвориши (Богу)? Аще же и много беззаконовалъ еси, что можеши сотворити (Ему)? Понеже убо праведенъ еси, что даси Ему? или что изъ руки твоея возметъ?[11]

---

[9] Јерем. 7, 31; 23, 20; 30, 23–24; 32, 41; Д. А. 13, 22; Ос. 11, 8; Пс. 44, 8; Прич. Сол. 11, 20; Јевр. 1, 9.

[10] 1 Тм. 6, 15; ср. 1, 11; Пс. 15, 11.

[11] Јов. 36, 6–7; ср. Јерем. 7, 19; Јов. 22, 3.

Апсолутно блажен у себи, Бог се у појавама својим у области коначног света јавља као извор блаженства за коначна бића.[12]

б) *Љубав* (ἀγάπη) је битна особина осећања Божјег, којом Бог живи у себи и према свету ван себе. По учењу Светог Откривења Бог не само има љубав већ *јесте* Љубав. У Њему су биће и љубав једно исто. Зато је основна благовест светог Еванђеља Христовог: Бог је љубав (ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστίν).[13] „Ако би ко запитао, вели свети Григорије Богослов, шта ми поштујемо и чему се клањамо? Одговор је готов: ми поштујемо љубав. Јер, по речи Светога Духа, Бог наш јесте љубав (1 Јн. 4, 8), и овај назив Богу је пријатнији од сваког другог имена".[14] „Живот највише Природе јесте љубав".[15] Љубав је побудила Бога и на стварање света, и на промишљање о свету, и на спасење света. Побуђен љубављу Бог је створио свет да би саздањима својим дао удела у својим божанским савршенствима, уколико су ова способна да их приме и усвоје.[16] Побуђен љубављу, Бог непрекидно промишља о свету, водећи коначна бића путем своје вечне истине ка вечном блаженству.[17] Промишљајући љубављу о палом роду људском, Бог шаље у свет јединородног Сина свог, да спасе свет од греха и преведе из смрти у живот вечни: Тако бо возлюби Богъ міръ, яко и Сына своего единороднаго далъ есть, да всякъ вѣруяй въ Онь не погибнетъ, но иматъ животъ вѣчный.[18] О семъ естъ любы, не яко мы возлюбихомъ Бога, но яко той возлюби насъ и посла Сына своего очищеніе о гресѣхъ нашихъ .[19] Проничући сва божанска савршенства и добра, која Бог излива на нас стварањем

---

[12] Пс. 26, 8–13; 15, 11; Јак. 1, 17; Пс. 49. 15. 85, 11; Мт. 5, 8.

[13] 1 Јн. 4, 8; ср. 4, 16.

[14] Orat. 23.

[15] Св. Григорије Ниски, De anima et resurrect.

[16] Еф. 1, 5. 9; Јн. 14, 23; Мт. 25, 34.

[17] Јн. 14, 6; 18, 34; 1, 17; Мт. 7, 9–11; 5, 45; 10, 29; Лк. 1, 72. 78; 6, 36; 2 Кор. 1, 3; Рм. 2, 4; 11, 16. 22; Пс. 24, 10; 102, 13; 144, 9; Ис. 9, 6.

[18] Јн. 3, 16; ср. 6, 40; Ис. 9, 6.

[19] 1 Јн. 4, 10; ср. 2, 2; Рм. 5, 8; Тит. 3, 4–5.

света, промишљањем о свету, спасавањем света, љубав се појављује као свеза свих савршенстава (σύνδεσμος τῆς τελειότητος), свеза која спаја у прекрасно јединство сва еванђелска савршенства,[20] и сваког човека Божјег прерађује из смртног у бесмртног, из временог у вечног, из пролазног у непролазног.

21. Јединство бића Божјег

Бескрајан, вечан, апсолутан, свесавршен бићем Бог је, у исто време, Један и Једини. Друкчије и не може бити. Јер кад би поред Бога постојао још неко раван Њему, онда Он не би био бескрајан већ крајан, не би био апсолутан већ релативан, не би био свесавршен већ полусавршен, не би био безграничан већ ограничен. Једном речју: Он не би био Бог. Јер „ако Бог није Један, онда не постоји".[21] Оличавајући сва савршенства у њиховој безграничној реалности, Бог мора бити један. „Јер Бог, ако је савршен, не може бити него један".[22] Сам појам о апсолутном неминовно претпоставља и појам о једном. Јер апсолутно биће је тиме апсолутно што је једно, пошто два или више апсолута не могу постојати а да не престану бити апсолутни. Другим речима, два или много богова не могу постојати. „Бог је савршен, вели свети Дамаскин, и без недостатка и у доброти, и у премудрости, и у сили, беспочетан, бесконачан, вечан, неограничен; просто речено: савршен у свему (κατὰ πάντα). Ако се дакле допусти постојање многих богова, мораће се признати разлика међу њима многима. Јер ако међу њима нема разлике, онда нису многи већ један; ако пак постоји разлика међу њима, где је, онда, савршенство (ἡ τελειότης)? Јер ако недостатка савршенства буде или у доброти, или у сили, или у премудрости, или у времену, или у месту — тада неће бити ни Бога. Али истоветност (ἡ ταυτότης) у свему показује пре једног Бога, а не многе. Сем тога, када би било много богова, како

---

[20] Кол. 3, 12–14.

[21] Тертулијан, Adv. Marc. I, 3: Deus, si non unus est, non est.

[22] Лактације, Divinae instituiones I, 3: Deus si perfectus est, non potest esse, nisi unus.

би се очувала неограниченост? Јер где би био један, тамо не би био други... Дакле, један је Бог, савршен, неограничен, творац света, одржилац и управитељ, изнад и испред сваког савршенства (ὑπερτελὴς καὶ προτέλειος".[23]

Вера у јединство Божанства основна је догма Светог Откривења. Јер први знак истинског богопоштовања јесте: веровати и исповедати да је Бог Један и Једини (εἷς καὶ μόνος).[24] Ту догматску истину божанског Откривења васељенска Црква је изразила почетним речима Символа вере: Вѣрую во единаго Бога (Πιστεύω εἰς ἕνὰ Θεὸν). А пре тога она се налази у свима символима помесних цркава,[25] и у вероисповедањима светих Отаца и Учитеља Цркве.[26]

Основна божанска истина старозаветног Откривења јесте вера у једног и јединог истинитог Бога и Господа. Она је душа свих осталих старозаветних истина, и оне су њоме и због ње истините и божанске. Избранишшво Израиља и састоји се у држању и чувању богооткривене вере у једног јединог Бога и Господа. Јехова је не само врховни Бог, Бог над боговима,[27] него и један једини и истинити Бог: Увѣси и обратишися умомъ, яко Господь Богъ твой сей Богъ на небеси горѣ и на земли долу, и нѣсть развѣ его.[28] Истину о једном и једином истинитом Богу и захтев да се верује у Њега као таквог садржи прва од Десет заповести, које је сам Бог предао пророку Мојсеју: Азъ есмь Господь Богъ твой,... да не будутъ тебѣ бози иніи развѣ мене.[29] Стога касније боговидац

---

[23] De fid. I, 5, col. 801 A. B; ср. св. Иринеј. Contra haer. II, 1, 2 и 5.

[24] Св. Јустин, Cohort. ad Graec. c. 36.

[25] Види: infra, стр. 50–53.

[26] Види: infra, стр. 54–55.

[27] Свештени писци Старога Завета покаткад називају Бога — Богом над боговима (5 Мојс. 10, 17; Пс. 95, 4–5; 96, 9; 134, 5; 5 Мојс. 32, 31). Они то чине када истичу неизмерно преимућство Бога истинитог над лажним незнабожачким боговима. О лажности, ништавности, мртвости незнабожачких богова и целокупне многобожачке религије они говоре на многе и разне начине (3 Мојс. 17, 7; 19, 4; 4 Мојс. 33, 32; 2 Мојс. 23, 24; 20, 5; 1 Мојс. 35, 2; 5 Мојс. 7, 5; 4, 3; 32, 21 38; Јерем. 2, 5; 10, 6–10; 3, 10; 13, 25; Ис. 44, 20; Пс. 105, 28, 4 Цар. 19, 15–19).

[28] 5 Мојс. 4, 39; ср. 4, 35; 32, 39: Ис. Нав. 2, 11; Ис. 44, 8; 3 Цар. 8, 60.

[29] 2 Мојс. 20, 2. 3; ср. 5 Мојс. 5, 6. 7; Пс. 80, 11.

Мојсеј говори народу: Слыши Израилю: Господь Богъ Господь единъ есть.[30] Величајући превасходство једног и јединог истинитог Бога над лажним назнабожачким боговима, надахнути псалмопевац кличе Богу живом и истинитом: Нѣсть подобенъ тебѣ въ бозѣхъ, Господи, и нѣсть по дѣломъ твоимъ... Яко велій еси ты и творяй чудеса, ты еси Богъ единъ.[31] Устима богонадахнутог Исаије сам Бог Саваот говори: Азъ Господь Богъ и нѣсть развѣ мене еще Бога:[32] азъ первый и азъ по сихъ, кромѣ мене нѣсть Бога;[33] прежде мене не бысть инъ Богъ, и по мнѣ не будетъ;[34] азъ Богъ, и нѣсть развѣ мене спасаяй.[35]

Старозаветно учење о јединству бића једног и јединог истинитог Бога добија своју савршену и завршну пуноћу у новозаветном Откривењу. Сам Спаситељ објављује да је прва од Десет заповести Божјих прва и највећа заповест за све људе свих времена: Первѣйши всѣхъ заповѣдій: слыши, Израилю, Господь Богъ вашъ Господь единъ есть.[36] Само спасење људи Спаситељ чини зависним од познања и исповедања вере у једног јединог и истинитог Бога: Се же есть животъ вѣчный, да знаютъ тебе Єдиннаго истиннаго Бога (ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν Θεόν).[37] Научени Господом Христом и утврђени Духом Светим у овом познању и вери у једног истинитог Бога, свети Апостоли пламено проповедају и распростиру ову веру. Осветљујући светлошћу божанске истине суштину многобоштва, они показују и доказују, да је многобоштво дело грехом искваренога ума људског и мисли људских залуделих у пороцима.[38] Много је лажних богова и много лажних господа, које су људи измислили, али

---

[30] 5 Мојс. 6, 4.

[31] Пс. 85, 8. 10; ср. 5 Мојс. 3, 24; 2 Цар. 7, 22; Ис. 45, 21.

[32] Ис. 45, 5; ср. Пс. 17, 32; 2 Цар. 22, 32; 2 Мојс. 15, 11; Ис. 43, 11; Ос. 2, 23; Захар. 14, 9; Малах. 2, 10.

[33] Ис. 44, 6; ср. 41, 4; 48, 12; 44, 8.

[34] Ис. 43, 10; ср. 41, 4; 46, 9.

[35] Ис. 43, 11; ср. Ос. 13, 4.

[36] Мк. 12, 29.

[37] Јн. 17, 3.

[38] Рм. 1, 21. 22. 23. 28.

ми знамо, тврде Апостоли, да су они — ништа на свету (οὐδὲν ἐν κόσμῳ), и да нема другога Бога осим јединога (οὐδεὶς Θεὸς ἕτερος εἰ μὴ εἷς). И ми имамо тог јединог Бога Оца, од којега је све, и јединога Господа Исуса Христа, кроз којега је све.[39] И кротке овце Христове, свете Апостоле, ништа тако не узбуђује и не разгневљује као схватање њихове проповеди о једном јединому и истинитом Богу у многобожачком смислу.[40] Испуњени божанском истином о јединству и јединствености Бога живога и истинитога, они се узбуђују при самом погледу на идоле,[41] и неустрашиво тврде да то нису богови, већ дела руку људских.[42] Хранећи се вечним истинама Господа Христа, и гледајући све људе са богочовечанских видика Спаситељевих, они неуђутно проповедају, да је један једини и истинити Бог — Бог не само Јевреја, него и свих других народа: Единъ Богъ и Отецъ всѣхъ, иже надъ всѣми и чрезъ всѣхъ и во всѣхъ.[43] И како они из обрезања, тако и они из необрезања, оправдавају се вером у једнога истинитога Бога.[44] А Господ Исус Христос и јесте истинити Бог и живот вечни.[45]

Једног срца са светим Писмом, Свето Предање изобилује живом и животворном истином о јединству и јединствености истинитог Бога и Господа Свети Оци, свете очи Цркве, нетремице гледају и непрестано исповедају ту божанску истину Светог Откривења. Она је за њих и физички и метафизички, и логички и кардинално — једино могућа. У свему изузетно један, Бог је изузетно један и јединством свога бића. Као апсолутна пуноћа свега Он је јединством свога бића јединствен, и изнад сваког поређења са јединством коначних бића и ствари. Јединство његовог бића не може се ни у ком случају замишљати сходно јединству бића̂ у физичкој приро-

[39] 1 Кор. 8, 4. 5. 6. 7.
[40] Д. А. 14, 7–15.
[41] Д. А. 17, 16.
[42] Д. А. 19, 26.
[43] Еф. 4, 6; ср. 1 Тм. 2, 5; Гал. 3, 20.
[44] Рм. 3, 29–30; 4, 11–12.
[45] 1 Јн. 5, 20.

ди. Као јединица Бог је бесконачан и бескрајан, док су јединице у физичкој природи тиме јединице што су коначне и ограничене. Као један Бог је бесконачно један. Или: Бог је бесконачно бесконачна јединица, и једна једина бесконачност. Бог је један, али не као што је предмет један међу себи сличним предметима, већ јединствено, изузетно и неупоредљиво један, апсолутно један, бесконачно један, безгранично један, тако да иза Њега, ван Њега и осим Њега нема, нити може бити другога Бога. У том свом надумном јединству Божје биће је просто, несложено, недељиво, апсолутно. Као апсолутна јединица Бог је један (εἷς) и једини (μόνος), тј. Он је апсолутно јединство (ἑνὰς) и апсолутна јединственост (μονὰς), који се не могу ни делити, ни ограничавати, ни замишљати сложени.[46]

Сузбијајући многобоштво незнабожаца и многобоштво јеретика-гностика који су Божанство разбили на еоне, од којих сваки поседује веће или мање делове Божанства и његових атрибута,[47] свети Оци и Учитељи Цркве доказују сву бесмисленост и нелогичност таквог учења и таквог веровања, јер је многобоштво и у идеји и у пракси убитачно по људску природу. Тако, по светом Атанасију Великом, сама чињеница да постоји један свет а не многи, несумњив је доказ да постоји и један Творац. Симетрија, поредак, хармонија, који се огледају у свету, неопходно нас наводе на мисао да је и Бог један а не многи богови, Бог који промишља о свету и управља светом. Када би стварање света, промишљање о свету, управљање светом, било дело многих богова а не једног јединог Бога, онда би настао неред, хаос, анархија. Јер као што је многобоштво — безбоштво (πολυθεότης – ἀθεότης), исто тако је и многоначелност (πολυαρχία) по неопходности безначелност (ἀνάγκῃ ἀναρχία).[48]

---

[46] ср. Клим. Алекс. Stom. V, 11; Ориген, De princip. I, 1, 6; бл. Августин, De vera relig. c. 36, n. 66. De Trinit. VI, 4. 6.

[47] Св. Иринеј. Contr. haer. I, 1, 1. 2. 3.

[48] Contra gent 39; P. gr. t. 25, col. 77 B; ib. 38, col. 76. A. B; ср. св. Амвросије, De fid. I, 1; св. Иринеј, II, 27, 2; св. Јустин, Cohort. ad Graec. c. 27; Ориген, Contr. Cels. I, 23; бл. Августин, De vera relig. c. 32, 33; св. Дамаскин, De fid. I, 5.

Свети Оци су не само многобоштво већ и двобоштво одбацивали као логичку немогућност и очигледну бесмислицу у оваквом свету и у оваквом човеку. Да би логички оправдали постојање зла и добра у свету, јеретици манихејци прибегли су дуализму, по коме постоје два бога, од којих је један бог добра и узрок свега доброг, а други — бог зла и виновник свега злог. Богомудри Учитељи Цркве истицали су да овакво двобоштво претставља логичку противречност, а тиме и немогућност. Јер ако су обадва бога равносилна, онда би се њихова борба завршила уништењем и добра и зла у свету; ако су пак неравносилна, јачи би уништио слабијег, те би у свету постојао или само бог добра и добро, или само бог зла и зло.[49]

У шестом веку појавила се међу монофизитима секта трибожника. По њиховом учењу, све три Личности у Тројичном Божанству имају своје нарочите, засебна суштине (μερικὰς οὐσίας), те на тај начин свака претставља оделитог бога. Вођ ове јереси био је Јован граматик из Александрије, прозван Филопон.[50]

У седмом веку појавила се са манихејским дуализмом јерес павлићанска, која претставља шизматичко развиће манихејства, или секту манихејску. А после ње, у деветом веку, јавила се јерес богумилска, која се такође држала манихејског двобоштва.

---

[49] Св. Иринеј, Contra haer. II, 1, 4; III, 25, 3; Тертулијан, Adv. Marc. 1, 2 и 3; св. Атан. Вел. Contra gent. 6 и 7; св. Кирил Јерус. Catech. VI, 13; св. Дамаскин. De fid. IV. 20.

[50] Св. Дамаскин De haeres. 83; P. gr. t. 94, col. 744.

ОДЕЉАК ДРУГИ

22. Догмат о Светој Тројици

Целокупно учење Светог Откривења о Богу, изражено речима, симболима, делима, богојављењима, своди се, на крају крајева, на догму о Светој Тројици као на највећу и најсветију тајну. Упоређена са осталим свештеним тајнама, она сачињава тајну над тајнама. Богооткривено учење о Јединству бића Божјег и о његовим својствима претставља неку врсту увода и припреме за откривење учења о Тројичности Лица у Једноме Богу. Васцело учење Светог Откривења о Богу самом природом својом стреми и хрли ка учењу о Светој Тројици као пуноћи истине, као срцу савршенства, као души Божанства. Оно сачињава једну недељиву целину, један свештени организам; зато се не може делити ни парчати, а да не изгуби свој богонадахнути карактер и животворну благодатност и силу. Пошто је недељиво учење Откривења о Богу — „недељива је вера, недељива и побожност".[1] Учење Откривења о Богу Оцу недељиво је од учења о Богу Сину и од учења о Богу Духу Светом[2]. То је разлог што отац Православља, свети Атанасије Велики, објављује: „Савршено богословље је у Тројици" (ἐν Τριάδι ἡ θεολογία τελεία ἐστὶ)[3]. Вера хришћанска је вера у Свету Тројицу, и она је савршена и непроменљива[4], јер

---

[1] Св. Кирил Јерус., Catech. XVI, 4.

[2] ib.

[3] Contra arian. Orat. I, 18. P. gr. t. 26. col. 19 A.

[4] ib. col. 49 B.

је њоме објављена пуноћа истине и откривења о Богу Троједном. Велики тајновидац божанских истина, свети Григорије Богослов, говори: „Ми смо видели и проповедамо кратко и просто богословље Тројице (σύντομον καὶ ἀπέριττον τῆς Τριάδος θεολογίαν), од Светлости — Оца примивши Светлост — Сина у Светлости — Духу".[5]

Учење Свете Тројице о Светој Тројици сачињава савршено учење о Богу, савршено богословље; у томе је и савршено богопознање и савршено спасење. Света Тројица је све у свему: у њој је сва истина, сав живот, сав пут, сва вечност. По себи, и у своме откривењу свету, Света Тројица је „пречистое богословія таинство".[6]

Због тако изузетне и јединствене важности, догмат о Светој Тројици јесте signum Хришћанства, оно чиме се хришћанска религија одликује и разликује од свих осталих религија.[7] У том догмату је специфична новина и савршена пуноћа хришћанског Откривења. Из њега, као зраци из сунца, зраче сви остали догмати хришћанске вере. На њему је као на непоколебљивом и неразоривом дијамантском темељу сазидан сав чудесни богочовечански чертог нашега спасења. Без вере у Свету Тројицу не може се постати члан Цркве Христове, не може се бити хришћанин. „Хришћанин се одликује вером у Оца и Сина и Светога Духа".[8] Црква је основана на вери у Свету Тројицу, учи свети Атанасије Велики; ко отпадне од те вере, не може се назвати хришћанин.[9] Стварно, у Цркви је све од Свете Тројице и у Светој Тројици, јер је Господ основао и укоренио Цркву у Светој Тројици, (ἐν Τριάδι γὰρ αὐτὴν ἐθεμελίωσε καὶ ἐῤῥίζωσεν ὁ Κύριος), рекавши ученицима: Идите и научите све народе крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа.[10] Од вере у Свету Тројицу зави-

---

[5] Orat. 31, 3; P. gr. t. 36, col. 136 C.

[6] Канонъ Безплотнымъ, пѣснь д̃, въ понедѣльникъ утра Гласъ а̃ (Октоихъ).

[7] Ср. св. Григ. Богосл. Orat. 25, 16; Orat. 20, 6; Orat. 38, 8; Orat. 45, 4; Св. Дамаскин, De fid. 1. 7.

[8] Св. Григорије Ниски, De Spiritu Sancto.

[9] Ad. Serap. Epist. I, 28; t. 26. col. 573 A. B.

[10] Он, Ad. Serap. Epist. III, 6; t. 26, col. 633 C.

си и њоме се држи сва Црква[11]; у Цркву се улази једино вером и крштењем у име три Лица Свете Тројице.[12] У Цркви све бива од Оца кроз Сина у Духу Светом: Отац кроз Сина у Духу Светом чини све, ствара све, ради све, даје све.[13]

Заснована на вери у Свету Тројицу, Црква је увек живела учењем Светог Откривења о Троличном Божанству, верно га чувала, многе муке и борбе за њега поднела, и према потреби изражавала га, краће или опширније, у својим древним символима[14], вероисповедањима,[15] свештенородњама,[16] славословљима,[17] литургијама, молитвама, песмама,[18] возгласима, док га најзад није дефинитивно и завршно изразила у Никејо-цариградском Символу вере. Првих осам чланова чланова овога Символа садрже неизменљиву догму Цркве о Светој Тројици. А опширније је то учење Црква изразила у Исповедању вере које наречени епископ свечано изговара у храму приликом хиротоније. Оно гласи:

Πιστεύω εἰς ἕνα Θεὸν, ἐν τρισὶ Προσώποις μεριζόμενον, Πατέρα φημὶ, καὶ Υἱὸν, καὶ Ἅγιον Πνεῦμα · μεριζόμενον λέ-	Вѣрую во единаго Бога, во трехъ Лицахъ: Отца, и Сына, и Святаго Духа, раздѣляемаго въ разсужденіи	Верујем у једнога Бога у трима Лицима: Оца, и Сина, и Светога Духа, раздељивог у смислу личних свој-

[11] Ориген, Jn. Exod. hom. IX, 3.

[12] Он, De princip. I, 3, 5.

[13] Св. Атан. Вел., Ad Serap. Epist. I, 28; Epist. III, 5; ср. Ad Serap. Epist. 1, 12; св. Кирил Јерус., Catech. XVIII, 29; св. Иринеј; Contra haer V, 36. 2.

[14] Види: infra, стр. 50–53.

[15] Види: infra, стр. 54–55; ср. св. Иринеј, Contra haer. I, 10, 1. 2; III, 4, 2; Тертулијан, De praescript. 9; Adv. Prax. 2; De virgin veland. 1; Ориген, De princip. Praefat. 4; бл. Августин. De vicit. Dei, XI, 24.

[16] Од апостолских времена крштење је вршено у име Оца и Сина и Св. Духа трикратним погружењем у воду (св. Јустин, Apolog. I, 61; Тертулијан, De virgin. veland. 1; Adv. Prah. 26, De praescript. 20, св. Атан. Вел. Ad. Serap. Epist 1, 30, и др.

[17] Од најстаријих времена у Цркви су се употребљавале доксологије, најпре: „Слава Оцу кроз Сина у Св. Духу“, или „Слава Оцу и Сину са Св. Духом“, а затим: „Слава Оцу и Сину и Св. Духу“ (св. Василије Вел., De Spir. Sancto, c. 25. 27. 29).

[18] Св. Василије Вел., De Spir. Sancto, c. 27.

γω, κατὰ τὸν τῆς ἰδιότητος λόγον · ἀμέριστον δὲ, κατὰ τὴν οὐσίαν, καὶ ὅλη Τριὰς ἡ αὐτὴ, καὶ ὅλη Μονὰς ἡ αὐτή. Μονὰς, κατὰ τήν οὐσίαν, καὶ φυσιν, καὶ μορφήν · Τριὰς, κατὰ τὴν ἰδιότητα, καὶ ὀνομασίαν · ὀνομάζεται γὰρ, ὁ μὲν, Πατὴρ, ὁ δὲ, Υἱὸς, τὸ δὲ ,,Αγιον Πνευμα.'Ο Πατὴρ ἀγέννητος, καὶ ἄναρχος · οὐ γάρ ἐστιν αὐτοῦ τι πρεσβύτερον · ἦν γὰρ ἐκεῖνος, καὶ πάντως ἦν Θεός. ἄναρχος δὲ, ὅτι μὴ ἔκ τινος ἔχει τὸ εἶναι ἢ ἐξ ἑαυτοῦ. Πιστεύω δὲ, ὅτι ὁ Πατὴρ αἰτία ἐστὶν Υἱοῦ, καὶ Πνεύματος · τοῦ μὲν Υἱοὺ, γεντῶς. τοῦ δὲ 'Αγίου Πνεύματος, ἐκπορευτῶς · μηδεμίας διαστάσεως, μηδὲ ἀλλοτριώσεως ἐν τούτοις θεωρουμένης, ἢ μόνον τῆς διαφορᾶς τῶν ὑποστατικῶν ἰδιωμάτων · ὅτι ὁ μὲν Πατὴρ γεννᾶ τὸν Υἱὸν, καὶ προβάλλει τὸ

свойствъ личныхъ, нераздѣльнаго же по существу. Една и таяжде есть всецѣлая Троица и всецѣлая Единица, Единица по существу и естеству: Троица же по личнымъ свойствамъ и именованіямъ Отца, и Сына, и Духа Святаго. Отецъ нерожденъ и безначаленъ, ...[19], понеже иматъ бытіе не отъ кого либо, но токмо оть себе. Вѣрую такожде, яко Отецъ есть вина Сына и Духа: Сына чрезъ рожденіе, Духа же Святаго чрезъ исхожденіе . . . . . .[20] Отецъ раждаетъ Сына и изводитъ Святаго Духа, Сынъ же раждается . . . . . .[21] отъ Отца, и Духъ Свя-

става, а нераздељивог по суштини. Једна и иста је васцела Тројица и васцела Јединица; Јединица по суштини и природи, а Тројица по личним својствима и називима Оца, и Сина, и Светога Духа. Отац је нерођен и беспочетан: јер не постоји ништа старије од Њега; јер Он беше, и потпуно беше Бог; беспочетан пак, јер има биће не од неког другог већ од себе. Такође верујем да је Отац узрок Сина и Духа: Сина кроз рађање а Духа Светога кроз исхођење; међу њима не постоји никакав размак нити отуђеност, већ само разлика ипостасних својстава. Отац рађа Сина и изводи Светога Духа, а Син се рађа само

[19] У црквено-словенском тексту изостављено.

[20] У црквено-словенском тексту изостављено.

[21] Изостављена реч μόνου.

Πνεῦμα τὸ Ἅγιον · ὁ δὲ Υἱὸς γεννᾶται ἐκ μόνου τοῦ Πατρός · καὶ τὰ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ Πατρός. Καὶ οὕτω μίαν ἀρχὴν πρεσβεύω, καὶ ἕν αἴτιον ἐπιγινώσκω, τὸν Πατέρα, Υἱοῦ καὶ Πνεύματος. λέγω δέ τὸν Υἱὸν, ἀρχὴν ὑπέρχρονον καὶ ἀόριστον · οὐχ ὡς ἀρχὴν τῶν κτισμάτων, οἱονεὶ πρωτόκτιστον ὄντα, τὰ πρεσβεια τούτων ἐπιφερόμενον · ἄπαγε! τοῦτο τῆς ἀρειανῶν δυσσεβείας ἐστι παραλήρημα · ἐκεῖνος γὰρ ὁ δυσώνυμος ἐβλασφήμει κτίσμα τὸν Υἱὸν, καὶ το Πνεῦμα τό Ἅγιον · ἐγὼ δε λέγω ἀρχὴν τὸν Υἱον ἐκ τοῦ ἀνάρχου ὄντα, ἵνα μὴ παραδεχθῶσι δύω ἀρχαί · μετὰ τῆς ἀρχῆς δὲ ἐπὶ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ἐπειδὴ καὶ ἅμα καὶ ὁμοῦ τὸ εἶναι ἔχουσιν ἐκ Патрὸς, ὅ, τε Υἱὸς κα τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον · ὁ μὲν γεννητῶς, τὸ δὲ ἐκποтый исходитъ отъ Отца. И тако чту единое начало и признаю Отца единою виною Сына и Духа. Глаголю же и Сына быти начало превысшее времени и безпредѣльное: не яко начало тварей первозданное, то есть, первое сотворенное, и древностію ихъ превасходящее, — да не будетъ! ибо сіе есть суесловіе аріанскаго нечестія: Арій злоименитый хульно училъ, яко тварь есть Сынъ и Духъ Святый. Азъ же глаголю, яко Сынъ есть начало отъ безначальнаго, ... [22] собезначальное, такожде и Духъ Святый . . . . . [23] Ни Отецъ отъ Сына разлучися, ниже Сынъ отъ Духа, ни Духъ

од Оца, и Дух Свети исходи од Оца. И тако поштујем један почетак и признајем Оца једним узроком Сина и Духа. Велим пак да је Син почетак изнадвремени и безгранични: не као првоздани почетак твари, тојест прво створени и који их древношћу превазилази, — не било тога! јер је то празнословље аријанске безбожности: мрски Арије учио је богохулно да су Син и Дух Свети — твар. Ја пак велим да је Син почетак од беспочетнога, да се не би добила два почетка; а Сину је сабеспочетан Дух Свети, пошто заједно и подједнако имају биће од Оца и Син и Дух Свети: Син кроз рођење а Дух Свети кроз исхођење, као

[22] У црквено-словенском тексту изостављено.

[23] У црквено-словенском тексту изостављено.

ρευτῶς, ὡς εἴρηται. Καὶ οὐθ' ὁ Πατὴρ διήρηται τοῦ Υἱοῦ, οὐθ' ὁ Υἱὸς τοῦ Πνεύματος, οὔτε τὸ Πνεῦμα τὸ Αγιοω, Πατρὸς καὶ Υἱοῦ · ἀλλ ὅλος ἐστὶν ὁ Πατὴρ ἐν τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι, καὶ ὅλος ὁ Υἱὸς ἐν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Ἁγίε Πνεύματι, καὶ ὅλον τὸ Πνεῦμα το Ἅγιον ἐν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ · ἥνωνται γὰρ διηρημένως, καὶ διήρηνται ἡνωμένως ....Πιστεύω εἰς ἕνα Θεον, Πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ, καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων, καὶ ἀοράτων · ἄναρχον μὲν, καὶ ἀγέννητον, καὶ ἀναίτιον · ἀρχὴν δὲ φυσικὴν, καὶ αἰτίαν Υἱοῦ, καὶ Πνεύματος. Πιστεύω καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ Υἱὸν, ἀῤῥεύστως, καὶ ἀχρόνως ἐξ αὐτου γεννηθέντα, ὁμοούσιον αὐτῷ, δἰ οὗ τὰ πάντα ἐγένετο. Πιστεύω καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, τὸ ἐξ αὐτοὺ τοῦ Πατρὸς

Святый отъ Отца .. ..[24]: но всецѣло Отецъ есть въ Сынѣ и Святѣмъ Дусѣ, и всецѣло Сынъ во Отцѣ и Святомъ Дусѣ, и всецѣло Духъ Святый во Отцѣ и Сынѣ. Ибо соединены раздѣльно и раздѣлены единично..... ..... Вѣрую во единаго Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимыхъ же всѣхъ и невидимыхъ: безначальнаго убо и нерожденнаго и безвиновнаго, начало же естественное и вину Сына и Духа. Вѣрую и во единороднаго его Сына, неистечно и безвременно изъ него рожденнаго, единосущна ему, Имже вся быша. Вѣрую и въ Духа Святаго, изъ тогожде Отца исходящаго и сославимаго, яко со-

што би речено. Нити се Отац разлучи од Сина, нити Син од Духа, нити Дух Свети од Оца и Сина: него је Отац васцео у Сину и Светоме Духу, и Син је васцео у Оцу и Светом Духу, и васцео је Дух Свети у Оцу и Сину, јер су сједињени раздељиво и раздељени сједињено..... ..... Верујем у једнога Бога Оца, сведржитеља, творца неба и земље, и свега видљивога и невидљивога: беспочетног и нерођеног и безузрочног, природни пак почетак и узрок Сина и Духа. Верујем и у јединороднога Сина његовог, рођеног од њега неистециво и ванвремено, једносушнога њему, кроз кога све постаде. Верујем и у Духа Светога, који од самог Оца исхо-

[24] У црквено-словенском тексту изостављене речи: καὶ Υἱοῦ.

ἐκπορευόμενον, καὶ συνδοξαζόμενον, ὡς συναΐδιον, καὶ σύνθρονον, καὶ ὁμοούσιον, καὶ ὁμόδοξον, καὶ τῆς κτίσεως δημιουργόν.[25]

присносущнаго, и сопрестольнаго, и единосущнаго, и равнославнаго, и твари содѣтеля.

ди и са њим се слави, као савечан, и сапрестолан, и једносуштан, и равнославан, и саздатељ твари.

[25] У такозваном Атанасијевом символу учење Цркве о Светој Тројици изражено је врло прецизно и тачно. Он гласи:

Вѣра каѳолическая сія есть: да единаго Бога въ Троицѣ, и Троицу во единицѣ почитаемъ, ниже сливающе ипостаси, ниже существо раздѣляюще. Ина бо есть ипостась Отча, ина Сыновня, ина Святаго Духа.

Но Отчее, и Сыновнее, и Святаго Духа, едино естъ Божество, равна слава, соприсносущно величество. Яковъ Отецъ, таковъ и Сынъ, таковъ и Святый Духъ... Тако: Богъ Отецъ, Богъ Сынъ, Богъ и Духъ Святый: обаче не три бози, но единъ Богъ...

Отецъ, ни отъ кого есть сотворенъ, ни созданъ, ниже рожденъ. Сынъ оть Отца самого есть не сотворенъ, ни созданъ, но рожденъ. Духъ Святый отъ Отца не сотворенъ, не созданъ, ниже рожденъ, но исходящъ...

И въ сей Троицѣ ничтоже первое или послѣднее: ничтоже болѣе или менѣе: но цѣлы три Ипостаси, соприсносущны суть себѣ и равны".

„Вера васељенска ова је: да једнога Бога у Тројици и Тројицу у јединици поштујемо, не сливајући Ипостаси нити раздељујући суштину. Јер је једна ипостас Оца, а друга — Сина, а другачија — Светога Духа.

Али Очево, Синовље и Светога Духа једно је Божанство, равна слава, савечно величанство. Какав је Отац, такав је и Син, такав и Дух Свети... И тако: Бог је Отац, Бог је Син, Бог је и Дух Свети, па опет нису три бога него један Бог...

Отац није ни од кога створен, ни саздан, нити рођен. Син је од Оца самог не створен, ни саздан, него рођен. Дух Свети је од Оца не створен, ни саздан, ни рођен, него исходећ...

И у овој Тројици ништа није прво ни последње, ништа веће или мање, него су целе три Ипостаси, савечне себи и равне".

Тројичност лица у једносушном Богу

23. Учење Светог Откривења и Светог Предања

Хришћанство је засновано на светим тајнама и светим истинама, али оно што те тајне и те истине чини неупоредљиво светима и неисказано тајанственима јесте богооткривена истина о Светој Тројици. Њу не би могао открити или измислити ни индивидуални ум ма ког човека, нити колективни ум васцелог човечанства, јер она неизмерно премаша све људске способности сазнања и стваралаштва. Никада ни једно од сазданих бића не може разумети како у једном Богу постоје три Лица, како је Отац — Бог, и Син — Бог, и Дух Свети — Бог, па ипак нису три бога него један једини Бог и Господ. Нема разума, нема ума, који би нам могли показати и објаснити како и на који начин постоји Света Тројица. То је ствар несхватиљива, неисцрпна и неизразива, те је „речи изразити не могу, нити осећање обухватити, нити разум схватити. Све је неисказано недокучиво, несхватљиво“[1] То не може изразити не само језик људски него ни анђелски.[2]

Недомислим за мисао људску, неразумљив за разум, несхватљив за ум, необухватљив за осећање, недокучив за срце, — догмат о Светој Тројици је бесконачна истина, не пронађена човеком већ откривена свемилостивим Богом. Зато о овом светом догмату ваља размишљати у границама свете и смирене вере, и говорити о њему онолико колико је сам Бог казао о њему у Светом Откривењу, али при томе говорити онако како су богомудри Оци Цркве, „тајници Тројице“,[3] облагодаћеним умом својим и просветљеним срцем расветлили неисказане дубине богооткривене истине о Тројичном Божанству и показали како треба са страхом

---

[1] Св. Иларије, De Trinit. II, 5; ср. св. Иринеј, Contra haer. II, 28, 5. 6. 9; св. Атанас. Вел., Ad Serap. Epist. 1, 17. 18. 20.

[2] Ср. бл. Августин, De sybmolo ad catech. c. 9.

[3] „Тайникъ Троицы“ је назив који Црква у својим богослужбеним књигама даје великим Оцима као: св. Василију Великом, св. Атанасију Великом, св. Григорију Богослову и др.

Божјим, вером и љубављу размишљати и говорити о ономе што је Божје.[4]

Свето Откривење је у ствари откривење истине о Тројичном Божанству од Тројичног Божанства, коју је Бог могао одједном објавити људима у потпуности, али Он то није урадио, јер се у Откривењу опажа да је ова истина била поступно објављивана људима с обзиром на њихов духовни и морални узраст. У Старом Завету је учење о Светој Тројици доста нејасно, кратко и непотпуно, пошто се откривење божанских натприродних истина врши поступно и полако, сходно духовном и моралном развићу прималаца. Тек у Новом Завету ово учење добија свој потпун израз. Старозаветно учење о Богу било је припрема за новозаветно. Оно је било као зрно, из кога се у благом климату тросунчане благодати новозаветне имало развити новозатетно учење о Троличном Богу. Узрок овој поступности откривења истине о Светој Тројици свети Оци и Учитељи Цркве виде, с једне стране, у томе што су Јевреји били духовно незрели да одједном приме целокупно учење о томе, и што су били склони многобоштву, па су могли догму о Троличном Божанству тумачити у многобожачком смислу; а с друге стране у томе што је људска природа уопште, због своје ограничености и греховне искварености, била неспособна да одједном прими пуноћу божанског учења о Светој Тројици, него је морала бити постепено исцељивана, оспособљавана и увођена у ову пресвету тајну над тајнама. „Стари Завет је јасно објавио Оца, вели свети Григорије Богослов, а Сина више нејасно; Нови је открио Сина и указао на Божанство Духа; сада пак сам Дух борави с нама и јасније нам показује себе. Јер није било безопасно, пре но што се призна Божанство Оца, јасно проповедати Сина, и пре но што смо примили проповед о Сину, оптерећивати нас проповеђу (да се смелије изразим) о Духу Светом, да не бисмо били изложени опасности да изгубимо чак и оно што нам је на домаку, као што бива са људима који сувишном храном претоваре себе, или слабе очи упиру у сунчеву светлост, него је требало да светлост Свете Тројице озарава просветљаване по-

[4] Ср. св. Григорије Богослов, Орат. 23, 12.

степеним додавањем, узлажењем, напредовањем из славе у славу".[5] А блажени Теодорит пише: „По својој бесконачној мудрости Бог није хтео да Јеврејима објави потпуно знање о Светој Тројици, да они не би у томе нашли повод да се клањају многим боговима, јер су били склони египатској безбожности; и зато се после вавилонскога ропства, када су Јевреји јасно осећали одвратност према многобоштву, сусрећу не само у њиховим свештеним него и у несвештеним књигама далеко више веома јасних места, него раније, у којима се говори о Божанским Лицима".[6] Свети Епифаније богословствује: „Једно Божанство (Θεότης μία) је нарочито објављено у Мојсеја, Двојица (δυὰς) пак проповедана је силно у Пророка̂, а Тројица (Τριὰς) се показује у Еванђељима".[7]

а) *Стари Завет* је несумњиво завет Тројичног Божанства, али се места која се односе на догмат о Светој Тројици, с обзиром на пројављивање и улогу појединих Лица тросунчаног Господа, могу сврстати у три групе.

Прву групу сачињавају она места где Бог говори о себи у множини, задржавајући у исто време и појам о себи као Једноме. Та су места: И рече Богъ: сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію ... И сотвори Богъ человѣка, по образу Божію сотвори его.[8] И рече Богъ: се, Адамъ бысть яко единъ отъ насъ.[9] И рече Господь: пріидите, и сошедше смѣсимъ тамо языкъ ихъ... И тако смѣси Господь устна всея земли.[10] По тумачењу светих Отаца, ова места показују да у Богу има више међу собом равних Божанских Лица, али се њихов број не одређује тачно.[11]

---

[5] Orat. 31, 26; t. 36, 161 C; ср. св. Григ. Ниски, De Spir. Sancto.

[6] Lib. de curat. Graecorum affect.

[7] Haeres. 74, 10.

[8] 1 Мојс. 1, 26. 27.

[9] 1 Мојс. 3, 22.

[10] 1 Мојс. 11, 6. 7. 9.

[11] Св. Атанас. В., Contra gent. 46; св. Ј. Златоуст, In Genes. hom. 8, 3. 4; св. Васил. В., Adv. Eunom. lib. V, P. gr. t. 39, col. 756; In hexaemer. hom. 9, 6; св. Амвросије, In hexaemer. lib. VI, c. 7; бл. Августин, De Trinit. 1, 7, 14; св. Кирил Алекс., De Trinit. dialog. 3, P. gr. t. 75, col. 804 и 805, св. Јустин, Dialog. cum Tryph. n. 62; св. Иринеј, Contra haer. IV, 20, 1; св. Иларије, De Trinit. V, 8–10.

Другу групу сачињавају она места која ближе одређују број Божанских Лица као три, при чему се не употребљавају посебни лични називи и не повлаче никакве разлике. У таква места, по учењу светих Отаца, спада оно у коме се описује јављање Бога Авраму код Мавриског грма у облику тројице путника: Јави му се Господ Бог (Jahve) код грма Маврискога, кад сеђаше на вратима пред шатором својим у подне. Подигавши очи своје погледа, и гле, три човека стајаху према њему. И угледавши их потрча им у сусрет испред врата шатора свога, и поклони се до земље. И рече: Господе (Adonai), ако сам нашао милост пред тобом, немој проћи слуге свога.[12] Јасно је да се Авраам обраћа тројици као једноме, и то као једноме Господу. Сав разговор између Авраама и Господа води се од тројице у име једнога,[13] а у последњем стиху, којим се и завршује ово богојављење, вели се: И Господ отиде свршивши разговор са Авраамом.[14] У овом јављању Бога Авраму древно црквено Предање види појаву Свете Тројице. „Авраам сусреће тројицу, вели блажени Августин, а клања се једноме. Угледавши тројицу, он је дознао тајну Тројице, а поклонивши се као Једноме, он је исповедио једнога Бога у три Лица".[15] Молитвени дух Цркве, који мисли свештеним Предањем, у овоме богојављењу гледа јављање Свете Тројице: Священнотайникъ Авраамъ бывъ: священнообразно древле, Творца всѣхъ и Бога и Господа, во трехъ убо Ипостасей державу единственну позна.[16] Авраамъ добродѣтелію и страннолюбіемъ Троицу пріятъ, ангельски пришедшую.[17] Пресельникъ сый Авраамъ, сподобися образно воспріяти единственнаго убо Господа въ тріехъ Ипостасѣхъ, пресущественна мужескими же зраки .[18]

---

[12] 1 Mojc. 18, 1–3.

[13] ib. ст. 13–33.

[14] ib. ст. 33.

[15] De temp. serm. 70 (al. append. serm. 5) n. 4, ed. Paris. 1683, T. V. p. 2 (append. col. 12).

[16] Канонъ пресв. Троицѣ, пѣснь ā, въ недѣлю утра, на полунощницѣ, Гласъ й (Октоихъ).

[17] Канонъ, пѣснь д̄, Среда сырная (Пост. Тріод.).)

[18] Канонъ Троичень пѣснь s̄, въ недѣлю утра, на полунощницѣ, Гласъ г̄ (Октоихъ). Ср. Явися Аврааму Богъ тріипостасный у дуба древле маврійскаго

Указивање на тројичност Лица у Богу свети Оци виде такође и у серафимској песми: Свет, Свет, Свет Господ Савао-от, коју је пророк Исаија чуо приликом свога боговиђења.[19] Трикратко понављање речи: Свет, расматрано у вези са осталим текстом ове главе, показује да се песма односи на једног Бога у Троици. Пророк је видео Господа где седи на престолу високу и уздигнуту, и чуо глас његов који говори: кога ћу послати, и ко ће за *нас* ићи[20]? Ово питање показује да се једно Лице Свете Тројице обраћа себи равнима. Контекстом ових места са новозаветним местима[21] потврђује се да је пророк Исаија у овом свом виђењу видео Господа Бога, тј. Оца и Сина и Светога Духа. Када Серафими, вели свети Атанасије Велики, славослове Бога, говорећи трикратно, Свет, Свет, Свет Господ Саваот, они славослове Оца и Сина и Светога Духа... Јер Отац и Син и Свети Дух јесте Господ Саваот. Јер је једно Божанство и један Бог у трима Ипостасима".[22] Најјасније сведочанство Старога Завета о Светој Тројици налази се у књизи Премудрости Соломонове; оно гласи: Вољу Твоју ко би познао, да Ти ниси дао Премудрост и послао Твог Светог Духа са висине.[23]

Трећу групу чине она места у Старом Завету која одређеније повлаче разлику међу Божанским Лицима, називајући их њиховим правим именима. Тако се о личности Сина и његовом Божанству говори у месијанским пророштвима. Господь рече ко мнѣ, вели Месија, Сынъ мой еси Ты, азъ днесь родихъ Тя.[24] Давид говори: Рече Господь (Jahve) Господеви (Adonai) моему:

(ib. пѣснь з̃). Патріарху Аврааму егда явился еси во образѣ мужествѣ, Троичная единице (Канонъ Троиченъ, пѣснь ѓ, въ нед. утра, на полунощ., Гласъ д̃). Ты древле явѣ Аврааму яко явился еси тріипостасный, единственъ же естествомъ Божества (Канонъ ко св. и животв. Троицѣ, пѣснь ѓ, въ недѣлю утра, Гласъ а̃).

[19] Ис 6. 3.

[20] ib ст. 8.

[21] Јн. 12, 41; Д. А. 28, 25–26.

[22] De incarn. et contra arian. 10; t. 26, col. 1000 B; ср. св. Григ. Богосл., Orat. 38. 8, Orat. 45, 4; св. Васил. Вел., Advers. Eunom. III, 3; св. Амвросије, De fid. II, 12; св. Ј. Златоуст, Advers. Judaeos, Orat. 1, 1.

[23] Прем. Сол. 9, 17.

[24] Пс. 2, 7; Д А. 13, 33; Јевр. 1, 5; 5, 5.

моему: сѣди одесную мене, дондеже положу враги Твоя подножіе ногъ Твоихъ... Изъ чрева прежде денници родихъ Тя.[25] Месија се назива Богом: Помаза Те, Боже (Elohim), Богъ Твой елеемъ радости паче причастникъ Твоихъ.[26] У пророка Исаије Месија се назива: Емануил, што значи: с нама Бог.[27] велика совѣта Ангелъ, чуденъ, совѣтникъ, Богъ крѣпкій, властелинъ, князь мира, Отецъ будущаго вѣка,[28] што све показује његово Божанство и самосталност његове личности од Јеховине.

На личност Светога Духа и његово Божанство указују, иако не тако јасно, ова места: Духъ Божій ношашеся верху воды.[29] Пророк Захарија говори да Господ Саваот „Духом својим преко Пророкâ прѣђашњих" сла речи и закон,[30] те су њихове речи биле његове речи.[31] Најјаснија сведочанства о личности и Божанству Светога Духа налазе се у месијанским пророштвима: Господь посла мя, и Духъ Его;[32] Духъ Господень на мнѣ, егоже ради помаза мя, благовѣстити нищимъ мя посла.[33] О Духу Светом као посебној Божанској личности говори се и на другим местима у Старом Завету.[34]

На истину о Троједном Богу указују још и сва она места у Старом Завету која говоре о „Речи",[35] о „Анђелу Божјем", „Анђелу Господњем",[36] о Премудрости Божјој, као жи-

---

[25] Пс. 109, 1. 3; Мт. 22, 44; Мк. 12, 36; Лк. 20, 42; Д. А. 2, 34; ср. I Кор. 15, 25; Јевр. 1, 13.

[26] Пс. 44, 8.

[27] Ис. 7, 14; Мт. 1, 23.

[28] Ис. 9, 6.

[29] 1 Мојс. 1, 2.

[30] Захар. 7, 12.

[31] 2 Цар. 23, 2.

[32] Ис. 48. 16.

[33] Ис. 61, 1; ср. Лк. 4, 18. 21; Ис. 11, 2–3.

[34] Види: Пс. 32, 6; 50, 13; 103, 29. 30; 142, 10; 147, 7; Немиј. 9, 20; Јов. 33, 4; 27, 3; 34, 4; Данил. 4, 6; Јоиљ 2, 28; Ис. 44, 3; Језек. 36, 26.

[35] Пс. 32, 6; ср. Јн. 1, 3; Пс. 106, 20; 32, 4; 118, 89; Ис. 40, 8; 55, 11; Прем. Сол. 16, 12; 18, 15–16.

[36] 2 Мојс. 3, 2. 4. 11. 12; ср. Д. А. 7, 37–38; 1 Мојс. 16, 7–13; 21, 17–19; 22, 10–18; 31, 11–13; 4 Мојс. 22, 22–35; Суд. 6, 11–27; 13, 3–24; Зах. 12, 8; Малах. 3, 1; Ис. 9, 6 (ср. св. Иларије, De Trinit. V, 11. 12).

вотворном и животодавном начелу, која од вечности постоји са Богом.[37]

б) *Нови Завет* није друго до откривење Свете Тројице о Светој Тројици. У њему је потпуно откривен и објављен догмат о Светој Тројици, и то откривен Оцем, Сином и Светим Духом. Бог Отац шаље Сина и дејствује кроз Њега; Бог Син открива Оца, казује и низводи Духа; Бог Дух Свети објашњава Сина и наставља дело његово. Све, од почетка до краја, бива од Оца кроз Сина у Духу Светоме, јер „Отац све твори кроз Сина у Духу Светоме".[38] У свему новозаветном дејствује Света Тројица, јер све што се даје, даје се у Тројици (ἐν Τριάδι), и све је од једнога Бога.[39] Спасење људи је заједничко дело Троличног Божанства. Сав живот, и рад, и учење оваплоћеног Сина Божјег на земљи јесте непрекидна проповед речју и делом о Триипостасном Богу. У Новом Завету је све од Свете Тројице и све у Светој Тројици, „јер је у Тројици савршенство" (ἐν τῇ Τριάδι γὰρ ἡ τελείωσίς ἐστιν).[40]

Нови Завет почиње Арханђеловом благовешћу светој Деви о Светој Тројици: *Дух Свети* доћи ће на тебе, и сила *Највишега* осениће те, зато и оно што ће се родити биће свето, и назваће се *Син Божји*.[41] Пред сам почетак Спаситељеве проповеди, која ће и садржином, и силом, и дејством сва бити од Тројице у Тројици, Тројично Божанство објављује себе при крштењу Господњем на Јордану: *Отац* сведочи с неба за Христа који се крштава: ово је *Син* мој омиљени; а *Дух Свети* у исто време силази с неба, у облику голуба, на Сина,[42] што је све надахнуто и беспримерно лепо изражено у богојављенском тропару: Во Јорданѣ крещающуся Тебѣ, Господи,

---

[37] Прич. Сол. 8, 22–31; ср. Јов. 28, 12–28; Варух 3, 9–37; Сирах. 1, 1–10; 24, 1–13; Прем. Солом. 6, 22–24; 7, 21–30; 8, 1–4; 9, 1–4; 9, 9–19; 10, 1–2; 11, 1–4.

[38] Св. Атанас. В., Ad Serap. Epist. I, 28; t. 26, col. 596 A; sr. Ad Serap. Epist. III, 5.

[39] Он, Ad Serap. Epist. 1, 31; t. 26, col. 600 C — 601 A.

[40] ib. I, 30; col. 597 C.

[41] Лк. 1, 35.

[42] Мт. 3, 16–17; Мк. 1, 10–11; Лк. 3, 22; Јн. 1, 32–33.

Троическое явися поклоненіе (ἡ τῆς Τριάδος ἐφανερώθη προσκύνησις): Родителевъ бо гласъ свидѣтельствоваше Тебѣ, возлюбленнаго Тя Сына именуя, и Духъ во видѣ голубинѣ извѣствоваше словесе утвержденіе, явлейся Христе Боже, и міръ просвѣщей, слава Тебѣ. Сва Спаситељева проповед и речима и делима посведочава Божанство и Личност Оца, Божанство и Личност Сина, Божанство и Личност Светога Духа. Када на Тајној вечери Спаситељ открива ученицима последњу и завршну тајну, Он је своди на Тројично Божанство као на извор и увор сваког савршенства, истине, живота.[43] А када се при вазнесењу свом растаје са ученицима, Он им у неколико речи сумира своје Еванђеље и оставља им као гесло спасења: веру и крштење у име Свете Тројице: Идите и научите све народе крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа... Ко узверује и крсти се, спашће се.[44] Наводећи ове Спаситељеве речи, свети Иларије вели: „Какав се елеменат у тајни људског спасења не садржи у овим речима? Шта је заборављено, шта остављено у мраку? Све је потпуно, као од Божанске пуноће; савршено, као од Божанског савршенства.“[45]

Свети Апостоли, непоколебљиво верни Спаситељу, целокупним животом и учењем својим друго и не раде него примењују и разрађују кратку формулу спасења: у име Оца и Сина и Светога Духа, и непобитно посведочавају да се спасење састоји у исповедању Тројичног Божанства. У тој тросунчаној Истини је сва дубина, и висина, и ширина, и дужина новозаветне Цркве. Ван ње — Црква је немогућа и немислима; као што је немогуће без крштења у име Свете Тројице постати члан Цркве, облагодатити се и спасти се.[46] Имајући то у виду, Апостол пише Коринћанима: Благодат Господа нашега Исуса Христа и љубав Бога и Оца и заједница Светога

---

[43] Види: Јн. 13, 1–17, 26.

[44] Мт. 28, 19; Мк. 16, 16.

[45] De Trinit. II, 1.

[46] ср. св. Јустин, Apolog, I, 61; Тертул. Adv. Prax. 26; св. Атанас. В., Ad Serap. Epist. I, 30; св. Иларије, De Trinit. II, 1. 5; св. Ј. Златоуст, In 1 Cor. hom. 20, 3. 4; св. Амвросије, De myster. V, 28; св. Дамаскин, De fid. I, 8.

Духа са свима вама.[47] Објашњавајући ове речи светог Апостола, свети Атанасије Велики пише: „Благодат и дар што се у Тројици даје (ἐν Τριάδι δίδοται), даје се од Оца кроз Сина у Духу Светоме. Јер као што дарована благодат јесте од Оца кроз Сина, тако и ми не можемо бити учесници дара осим у Духу Светоме. Јер поставши учесници његови, ми имамо љубав Оца, благодат Сина, и заједницу самога Духа".[48]

Откривајући нам пресвету тајну Тројичног Божанства, Нови Завет нам јасно показује да је Бог троличан и по себи и у свом односу према свету. Та се ипостасна разлика између Божанских Лица непрестано повлачи и подвлачи у Светом Откривењу. О тој разлици и ипостасној самосталности Божанских Лица говори сам Спаситељ: Изиђох од Оца (παρὰ τοῦ Πατρὸς), и дођох на свет; и опет остављам свет и идем Оцу.[49] Богочовечанска делатност Спаситељева у ствари је истовремена делатност Оца и Сина као двеју различитих Личности: Отац мој досада дѣла, и ја дѣлам;[50] Отац који борави у мени (ὁ δὲ Πατὴρ ὁ ἐν ἐμοὶ μένον) Он твори дела.[51] При својој разлици Лица очувано је јединство Божанске суштине: Ја и Отац једно смо (ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἓν ἐσμεν);[52] нико не зна Сина до Отац, нити Оца ко зна до Син.[53] Иако је постао човек, Син Божји је увек остао једно са Богом Оцем: Нисам сам, него ја и Отац који ме посла;[54] ко има љубав к мени, имаће к њему љубав Отац мој[55]. Никаква страдања нису могла да ослабе или поремете једносушност оваплоћеног Сина Божјег са Богом Оцем. Живећи у поруганом и страдалничком телу људском, Син се моли Оцу: Прослави ме Ти, Оче,

---

[47] 2 Кор. 13, 13; ср. 1 Кор. 12, 4–6; 1 Петр. 1, 1. 2; Д. А. 2, 32–33; 7, 55; Рм. 1, 1. 3. 4; 15, 15–16; 15, 30, 1 Кор. 6, 11; 2 Кор. 1, 19. 21. 22; Гал. 4. 6; 2, 13. 14; Тит. 3. 4–6.

[48] Ad. Serap. Epist. I 30; t. 26, col. 600 C.

[49] Јн. 16, 28.

[50] Јн. 5, 17; ср. 9, 4.

[51] Јн. 14, 10.

[52] Јн. 10, 30.

[53] Мк. 11, 27; ср. Јн. 10, 15.

[54] Јн. 8, 16; ср. 3, 13, 18.

[55] Јн. 14, 21.

у Тебе самога славом, коју имадох у Тебе, пре него што свет постаде.[56] О разлици између Личности Оца и Личности Сина сведоче још и сва она места у Новом Завету која говоре о Господу Христу као истинитом, једином и јединородном Сину Божјем.[57]

Повлачећи разлику између своје Личности и Личности Бога Оца, Спаситељ је јасно наглашавао такву разлику и с обзиром на Личност Бога Духа Светог. На Тајној вечери Он говори својим следбеницима: Ја сам пут, истина и живот; нико неће доћи Оцу до кроза ме... Ја ћу умолити Оца, и даће вам другога Утешитеља, да буде с вама довека: Духа истине.[58] Утешитељ Дух Свети, кога ће Отац послати у име моје, Он ће вас научити свему.[59] Као самостална Божанска Личност, Дух Свети раздељује, по својој власти и вољи, различне духовне дарове.[60]

24. Божанство и једносушност Лица Свете Тројице

Новозаветно Откривење показује нам не само да су у Богу три Лица него и то да су та три Лица једно Божанство. Вечито различита међу собом по вечним личним својствима, та су Лица у свему осталом истоветна, једнака, равна и једносушна по Божанству, тј. и Отац је Бог, и Син је Бог, и Дух Свети је Бог, па ипак нису три Бога него један једини Бог. „Јер је у Тројици, тј. у Оцу, и у Сину, и у Светоме Духу — једно Божанство".[61] Јер је „вечно и једно Божанство у Тројици, и једна слава Свете Тројице".[62] Тертулијан изражава неизменљиву богооткривену веру Цркве када вели: „И Отац је

---

[56] Јн. 17, 5.

[57] Јн. 3, 16. 18; 1, 14. 18; 1 Јн. 4, 9; Мт. 3, 17; Рм. 8, 32; Кол. 1, 13; 1 Јн. 5, 20.

[58] Јн. 14, 6. 16.

[59] Јн. 14, 26.

[60] 1 Кор. 12, 11; ср. Д. А. 20, 28; 2 Петр. 1, 21; Д. А. 1, 16; 2, 4; 1, 5; 11, 15; 19, 6; 1 Кор. 3, 16; 6, 19; Рм. 8, 9; Гал. 4, 6; 1 Кор. 2, 11.

[61] Св. Атанас. Вел. Ad. Serap. Epist. IV, 3; t. 26, col. 641 B

[62] Он, Contra arian. 1, 18; t. 26, col. 48 C.

Бог, и Син је Бог, и Дух Свети је Бог, и сваки појединце је Бог".[63] Сви православни тумачи тајана Старога и Новог Завета, говори блажени Августин, којегод сам само могао читати, који су пре мене писали о Светој Тројици која је Бог, старали су се, сагласно Светом Писму, учити: да Отац и Син и Свети Дух, по нераздељивој једнакости једне и исте суштине (substantiae), сачињавају Божанско јединство, и стога нису три бога него један Бог.[64] Новозаветно учење о Божанству и једносушности тријy Божанских Лица богонадахнуто је изразио први Васељенски сабор устима Осије кордовског: „Божанство није једно лице, као што мисле Јевреји, већ три Лица, не по имену само него разликујући се међу собом по ипостаси... Син је Бог, не део него савршен исто као и Отац, исте суштине какве и Отац који Га је родио на неисказан начин. Заједно са Оцем и Сином постоји и Дух Свети, који има исту суштину и власт као Отац и Син. Ми смо дакле дужни исповедати једну вољу, једно царство, једну силу, једно господство..., једно Божанство и исту суштину Оца и Сина и Светога Духа. Не допуштајући мешање или раздељење Лица неизрециве и блажене Тројице, ми верујемо да је Отац увек Отац истинитога Сина, увек онај који јесте и који остаје, и Син — истинити Син истинитог Оца, увек онај који јесте и који остаје, и Дух Свети — истинити Дух Свети, увек онај који јесте и који остаје, — Тројица нераздељна, неисказана..., која има једно Божанство и исту суштину".[65] Према томе, свако Божанско Лице има сва божанска савршенства, и то потпуно и нераздељиво, па ипак нису три бога већ један Бог. Разлика међу Божанским Лицима заснива се само на разлици њихових личних својстава, а не на разлици божанских својстава уопште. Свакоме Лицу Свете Тројице припада Божанство у подједнакој и равној мери, али при свему томе ипак нису три бога већ једно Божанско биће, један Бог.

---

[63] Adv. Prax. 13: Et Pater Deus, et Filius Deus, et Spritus Sanctus Deus, et Deus unusquisque".

[64] De Trinit. I, 4. 7.

[65] Гелас. Hist. concil. Nic. I, 11.

а) *Божанство Оца* је посведочено на свакој страници Новога Завета, и то Оца у апсолутном, вечном, божанском смислу. Сам Господ Исус обраћа се свом Небеском Оцу речима: Исповѣдаютися, Отче, Господи небесе и земли.[66] Указујући Јеврејима да је вера у Бога Оца условљена вером у Божјег Сина, Спаситељ вели: Азъ пріидохъ во имя Отца моего, и не пріемлете мене... Не мните, яко азъ на вы реку ко Отцу; есть, иже на вы глаголетъ, Мойсей, наньже вы уповаете. Аще бо бысте вѣровали Мойсеови, вѣровали бысте и мнѣ: о мнѣ бо той писа[67]. Вечни Бог Отац кроз свог вечитог и Јединородног Сина пружа људима могућност и средство спасења и стицања вечног живота вером у Свету Тројицу: Бог тако заволе свет да и Сина свог Јединородног даде, да ни један који га верује не погине него да има живот вечни.[68] А живот се вечни састоји у познању и исповедању Божанства Оца и Сина, по речи Спаситељевој: Ово је живот вечни, да познају Тебе (ἵνα γινώσκωσι σε) јединога истинога Бога, и кога си послао Исуса Христа.[69] Сав свој спасительски подвиг на земљи Господ Христос заснива на Божанству Оца и свом јединству са њим.[70]

Научени тајни Свете Тројице од саме Свете Тројице, Апостоли Спасови јасно, одлучно и неустрашиво посведочавају благовест Христову о Божанству Оца. Свети апостол Павле позива римске хришћане „да једнодушно једним устима славе Бога и Оца Господа нашег Исуса Христа“,[71] а Коринћане учи „да идол није ништа на свету, јер ми имамо само једнога Бога Оца, од кога је све“[72], који је „Бог и Отац Господа нашега Исуса Христа, Отац милости и Бог сваке утехе“.[73] Богоотркивену

---

[66] Мт. 11, 25; ср. Лк. 10, 21.

[67] Јн. 5, 43. 45. 46.

[68] Јн. 3, 16; ср. 6, 40.

[69] Јн. 17, 3; ср. 6, 19.

[70] Јн. 1, 18; 1, 14; 3, 35; 4, 23–24; 5, 19–27. 36. 37; 6, 27. 36. 40–44. 45. 65; 8, 19. 42; 10, 30; 13, 3; 14, 6. 10; 16, 27–28. 30; 17, 21; 20, 17; Мт. 26, 41–42; Мк. 14, 36–39; Лк. 11, 2.

[71] Рм. 15, 6; ср. Кол. 1, 12; 3, 17.

[72] 1 Кор. 8, 4. 6.

[73] 2 Кор. 1, 3; ср. 1 Петр. 1. 3; Еф. 1, 2. 3; 4, 6; 3, 14; Рм. 1, 7; 6, 4; 1 Кор. 1, 3; 2 Кор. 1, 2; Гал. 1, 3; Флб. 1, 2; Кол. 1, 3; 1 Сол. 1, 1; 2 Сол. 1, 2, 1 Тм. 1, 2; 2 Тм. 1, 2; Тит. 1, 4; Филим. 3.

догму о Божанству Оца Црква је једном занавек истакла као почетну истину своје вере у првом члану васељенског Символа вере: Вѣрую во единаго Бога Отца...

б) *Божанство Сина* је свудаприсутна реалност у Новом Завету, која се на разне начине испољава. Божански карактер својих дела и свога учења сам Спаситељ објашњава својом божанском једносушношћу са Оцем: Ја и Отац једно смо (ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἕν ἐσμεν).[74] Чак и онда када Јевреји гледају да Га убију „што оцем својим називаше Бога и грађаше се једнак Богу", Он не отступа од свог учења о себи као Богу и једносушном са Оцем, већ им одлучно говори: Заиста, заиста вам кажем: Син не може ништа чинити сам од себе него што види да Отац чини; јер што Он чини и Син чини онако (ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ).[75] По природи својој, дела су његова — дела која припадају Божанству и која само Бог чинити може, као: васкрсавање мртвих, опраштање грехова, страшни суд, победа над смрћу, даровање вечног живота.[76] А све то довољан је разлог да Сина треба поштовати као Бога.[77]

И по други пут, и то у врло тешким околностима, Спаситељ неустрашиво објављује и брани своје Божанство и једносушност са Богом Оцем. Божанским чудесима својим Он је из темеља потресао душе Јевреја, и они Га у трему соломоновског храма узбуђено питају: докле ћеш мучити душе наше? ако си ти Христос кажи слободно. Исус им одговори: ја вам казах па не верујете. Дела која ја творим у име Оца свога она сведоче за ме... Ја и Отац једно смо.[78] Као одговор на то, Јевреји узеше камење да га убију што он, човек будући, гради се Богом. Но Спаситељ ни тада не пориче своје Божанство и једнакост са Оцем већ их упозорава на дела своја као на сведочанство о своме Божанству и јединству са Богом Оцем: Ако не творим дела Оца свога не верујте ми. Ако ли творим,

---

[74] Јн. 10, 30; ср. 17, 21; 14, 9. 11; 8, 19; 14, 7.

[75] Јн. 5. 18. 19.

[76] Јн. 5, 20–30; ср. Мт. 9, 6; Јн. 11, 43–44; Мк. 5, 41; Лк. 7, 14–15.

[77] Јн. 5, 23.

[78] Јн. 10, 25–30.

ако мени не верујете, делима мојим верујте, да познате и верујете да је Отац у мени и ја у Њему.[79] Једносушност Сина са Оцем, чини Сина у свему једнаким и равним Оцу по природи, достојанству и слави. Све што има Отац моје је.[80] Но исто тако: све што има Син Очево је.[81] Стога је Спаситељ могао рећи за себе: који види мене — види Оца.[82] Као истинити Бог који има сва божанска савршенства, Спаситељ захтева према себи поштовање као према Богу Оцу: Верујте у Бога и у мене верујте (πιστεύετε εἰς Θεὸν, καὶ εἰς ἐμε πιστεύετε).[83]

Очевици Логоса и сведоци његовог богочовечанског живота на земљи, свети Апостоли једнодушно исповедају и уче да је Исус Христос — Син Божји и Бог. Апостол Натанаил пре свију исповеда Исуса Христа за Сина Божјег.[84] Касније у име свих Апостола апостол Петар то исповеда: Ты еси Христосъ Сынъ Бога живаго.[85] Громовник новозаветног Откривења, коме су откривене највеће тајне, свети Јован Богослов јасније него ико посведочује Божанство Господа Исуса, једносушност његову са Оцем, и самосталност и вечност његове Божанске Ипостаси: У почетку беше Реч (ὁ Λόγος), и Реч беше у Бога (καὶ ὁ Λογος ἦν πρὸς τὸν Θεὸν), и Бог беше реч (καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος).[86] И та Реч, тај Јединородни Син Божји, који је у наручју Оца, постаде тело, и усели се у нас, и видесмо славу његову, славу као Јединороднога од Оца.[87] Сумирајући у неколико речи сву своју благовест о Господу Ису-

---

[79] Јн. 10, 31. 33. 37. 38; ср. 15, 24.

[80] Јн. 16, 15.

[81] Јн. 17, 10.

[82] Јн. 14, 9; ср. 17, 10; 14, 11. — Тумачећи Спаситељеве речи: који виде мене — виде Оца, св. Кирил Јерус. вели: „Који виде Сина — виде Оца, јер је Син у свему подобан Ономе који га је родио; живот од живота рођен, светлост од светлости, сила од силе, Бог од Бога (Θεὸς ἐκ Θεοῦ). Својства Божанства у Сину нимало нису различита, те који се удостоји видети Божанство Сина, наслађује се виђењем Онога који је родио“ (Catech. XI, 18: t. 33, col. 713 A).

[83] Јн. 14, 1; ср. 5, 23.

[84] Јн. 1, 49.

[85] Мт. 16, 16; ср. Јн. 6, 69.

[86] Јн. 1, 1.

[87] Јн. 1, 18. 14, ср. 1 Јн. 1, 1–2; 4, 9. 10; Апок. 19, 13; 1, 10, 17; 1, 8.

су, свети Воанергес вели: Знамо да Син Божји дође, и дао нам је разум (διάνοιαν) да познамо Бога истинога, и да будемо у истиноме Сину његовом Исусу Христу. Овај је Истинити Бог и живот вечни (οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς Θεὸς καὶ ἡ ζωὴ αἰώνιος).[88] Проверивши личним опитом стварност васкрслог Господа Христа, апостол Тома кличе: Господ мој и Бог мој![89]

Обраћен у хришћанство, не учењем већ виђењем васкрслог Господа Исуса, апостол Павле је сав свој живот и све своје Еванђеље изградио на Божанству Исусовом. Основна је истина: Господ Исус је оваплоћени Бог; велика тајна побожности јесте: Бог се јави у телу (Θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκὶ).[90] Целокупном личношћу својом богочовечанском Господ Исус је: образ Бога невидимаго (εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου),[91] сіяніе славы и образъ ипостати Его (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ);[92] у Њему живи сва пуноћа Божанства телесно (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς Θεότητος σωματικῶς),[93] зато је Он над свима Бог, благословен довека.[94] Имајући таквога Бога и Господа дужност је свакога хришћанина да у побожном живљењу очекује „блажену наду и појаву великога Бога и Спаса нашега Исуса Христа".[95] Имајући као Бог сва божанска савршенства, Господ Исус има и сва божанска својства: Он је вечан,[96] Он је алфа и омега, први и последњи,[97] Он је самобитан,[98] Он је свудаприсутан,[99] Он је неизменљив,[100] Он

---

[88] 1 Јн. 5, 20.

[89] Јн. 20, 28.

[90] 1 Тм. 3, 16; ср. Гал. 4, 4; Д. А. 20, 28.

[91] Кол. 1, 15; ср. 2 Кор. 4, 4.

[92] Јевр. 1, 3. Овде је реч ὑπόστασις употребљена у значењу суштине. Ср. Флб. 2, 6.

[93] Кол. 2, 9.

[94] Рм. 9, 5.

[95] Тит. 2, 13; ср. 1 Кор. 2, 8; Флб. 2, 10–11.

[96] Јн. 8, 58; 17, 5; 1, 1. 2.

[97] Апок. 1, 8. 10. 17; 2, 8; 22, 13.

[98] Јн. 5, 26; 1, 4.

[99] Јн. 3, 13; Еф. 4, 9–10; Мт. 18, 20.

[100] Јевр. 1, 10–12; 13, 8.

је свезнајући,[1] Он је свемоћан.[2] Сав живот Спаситељев на земљи, од почетка до краја, сведочи да је Он истинити Бог; нарочито: његово натприродно рођење, његово крштење, његово преображење, његово васкрсење и вазнесење, и сва остала чудеса његова. Пошто је превечни Бог, Господ Христос је: творац света видљивога и невидљивога,[3] промислитељ,[4] живот и животодавац,[5] светлост и светлодавац,[6] чудотворац,[7] цар над царевима и господар над господарима.[8] Пошто је Он по свему истинити Бог и Господ, Њега треба поштовати као и Оца,[9] веровати у Њега,[10] надати се у Њега,[11] љубити Га,[12] молити Му се,[13] клањати Му се,[14] исповедати Га.[15]

Иако је Божанство Господа Исуса срж Новог Завета, ипак има у Новом Завету извесних места која привидно противрече његовом Божанству и једносушности са Богом Оцем. Али сва се та места односе или на човечанску природу Господа Исуса, или на то што Он као Син Божји има биће од Бога Оца. Због јединства Спаситељеве Богочовечанске Личности својства његове човечанске природе приписују се Њему као Богочовеку. Тако, када апостол Павле говори да Бог Отац васкрсе Христа из мртвих,[16] он мисли на васкрсење тела његовог, јер оно што је својствено телу његовом приписује се Личности његовој (τὰ γὰρ τοῦ σώματος αὐτοῦ εἰς τὸ αὐτοῦ

---

[1] Мт. 11, 27; Јн. 10, 15; 2, 24–25; 21. 17; 16, 30; Кол. 2, 3. Апок. 2, 23; 3, 14.

[2] Јн. 10, 27–29; 5, 21; Флб. 3, 21.

[3] Јн. 1, 3; Кол. 1, 16; Јевр. 1, 2. 10.

[4] Кол. 1, 7.

[5] Јн. 1, 4; 5, 26; 10. 10. 28.

[6] Јн. 1, 5; 3, 19; 8. 12; 9, 5; Еф. 5, 8.

[7] Јн. 10, 38; 14, 10; 5, 15. 17. 19. 21; Мт. 12, 28; 9, 35; 9, 6; Мк. 16, 17–18. 20.

[8] Апок. 17, 14; 19, 16; Мт. 28, 18; 1 Тм. 6, 15.

[9] Јн. 5, 23; 1 Јн. 2, 23.

[10] Јн. 14, 1; 6, 40. 47; 3, 36. 16; 1 Јн. 3, 23.

[11] 1 Тм. 1, 1; 1 Јн. 3, 3; Д. А. 28, 20; Рм. 5, 2. 5; 8, 24; 12. 12; 15, 13; 1 Петр. 1, 3; 3, 15.

[12] 1 Кор. 16, 22; Јн. 14, 23.

[13] Јн. 14, 13–14; 15, 16, 17; 16, 23; Рм. 10, 13; Д. А. 2, 21; 22, 16.

[14] Јевр., 1, 6; Флб. 2, 10–11; Апок. 5, 11–14; 7, 11; 4, 10.

[15] 1 Јн. 4, 15; Мт. 10, 32; Лк. 12, 8; 1 Јн. 2, 23; 4, 2; 2 Јн. 7.

[16] Гал. 1, 1.

πρόσωπον λέγεται).[17] Тако и Спаситељеве речи: Отац даде живот Сину (Јн. 5, 26), треба разумети да је живот дао телу (τῇ σαρκὶ) његовом, као човеку.[18] А када Господ Исус говори: Кога Отац посвети (ἡγίασε) и посла на свет (Јн. 10, 36); Ја посвећујем себе (ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν) за њих, да и они буду освећени истином (Јн. 17, 19); Боже мој, Боже мој, зашто си ме оставио? (Мт. 27, 19); — Он то говори од нашег лица (ἐκ προσώπου ἡμετέρον λέγει), јер је, узевши обличје слуге и поставши човек, понизио себе до саме смрти, и то смрти крсне. Зато и Бог Њега, тј. тело његово (τὸ σῶμα αὐτοῦ) узвиси, и дарова Му име које је веће од свакога имена.[19] Кад год Свето Писмо говори: Син прими, Син узе, Син се прослави, оно то говори о његовом човечанству (διὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ), а не о Божанству. Када Спаситељ вели: Отац мој који ме посла већи је од мене (Јн. 14, 28), Он то вели стога што је постао човек. А пошто је Он Логос Оца, то је по природи раван и једносуштан Оцу (ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ), јер се из суштине Очеве родио, због чега и објављује: Ја и Отац једно смо (Јн. 10, 30); ко виде мене — виде Оца (Јн. 14, 9).[20] Спаситељеве речи: Идем Оцу своме и Оцу вашем, и Богу своме и Богу нашем (Јн. 20, 17) не значе да је Он у истом смислу Отац Сину и људима, и Бог Сину и људима. Јер је Бог Њему Отац по природи, а људима по благодати, и јер је Отац Њему Бог као узрок и начело Божанства, а људима као творац; и још: Њему је Отац постао Бог по домостројy (κατ' οἰκονομίαν), уколико је постао човек, а људима је Он по природи Бог и Господ.[21] Када Спаситељ вели богатом младићу:

---

[17] Св. Атанас. Вел., De incarn. et contra arian. 2; P. gr. t. 26, col. 988 A.

[18] ib.

[19] ib. col. 988 BC.; ср. ib. n. 3, col. 989 A: „Јер се Највиши не узвишује, него се тело Највишега узвишује; и телу Највишега дарова се име изнад свакога имена."

[20] ib. n. 4, col. 989 BC.

[21] ib. n. 8, col. 996 BC. — Св. Кирил Јерус. о томе пише: „Да ти не би помислио да је Он на исти начин Отац Сина и тварй (τῶν κτισμάτων) Господ Христос је и повукао овде ту разлику. Јер није рекао: идем Оцу нашем, да се створење не би изједначило са Јединородним, већ је рекао: Оцу моме и Оцу вашем, тј. моме — по природи (κατὰ φύσιν), а вашем по усиновљењу (κατὰ θέσιν); и опет: и Богу моме и Богу вашем, друкчије — моме, пошто сам ја Истинити и Јединородни, а друкчије вашем, пошто сте ви створења. Дакле, Син Божји је истинити Бог, неисказано рођен пре свих векова". (Catech. XI, 19; t. 33, col. 713 BC).

Што ме зовеш добрим (ἀγαθός)? нико није добар осим једнога Бога (Мк. 10, 18), Он то чини зато што га је младић држао само за човека а не и за Бога и као таквом му приступио.[22] А када Спаситељ изјављује о последњем дану: Нико не зна, ни Син, до Отац (Мк. 13, 32). Он то говори по човечанској природи (ἀνθρωπίνως) својој.[23] Речи апостола Петра: Чврсто нека зна сав дом Израиљев да је и Господом и Христом Бог учинио (ἐποίησε) овога Исуса кога ви распесте[24]; и Павлове: Бог је глава Христу[25]; Бог Господа нашега Исуса Христа,[26] — односе се не на Божанство Господа Исуса, већ на човечанску природу његову коју је Он примио по домостроју спасења. Бог је човека Исуса учинио Господом и Христом, а не Сина Божјег, који је по природи Бог и Господ. Еванђелист Јован не вели: Логос постаде Богом, већ: Логос беше Бог (Јн. 1, 1.), беше Бог увек, и тај Бог Логос постаде тело (σάρξ), да би тело његово постало Бог Логос (ἵνα ἡ σάρξ αὐτοῦ γένηται Θεὸς Λόγος).[27] Речи премудрога Соломона: Господь созда мя (ἔκτισέ με) начало путей своихъ въ дѣла своя (Прич. Солом. 8, 22), односе се на Спаситељево тело, на оваплоћење његово, јер је Он постао човек, а Богом је увек био.[28] Речи „ἔκτισέ με“ односе се на моменат када је Бог Логос обукао саздано тело (ὅτε τὴν κτιστὴν ἐνεδύσατο σάρκα).[29]

Ова наведена места, као и сва слична места у Светом Писму, која привидно противрече Божанству Сина Божјег, тумаче се, по учењу светих Отаца, на исти начин.[30]

Богообјављена истина Светог Откривења о Божанству Сина Божјег постала је кроз оваплоћење његово срцем богочовечанског тела Христовог, Цркве, и остала занавек њена

---

[22] Св. Атанс. Вел. De incarn. et contra arian. 7; t. 26. col. 993 AB.

[23] ib.; ср. св. Ј. Златоуст, In Math. hom. 76, 1. 2,

[24] Д. А. 2, 36.

[25] 1 Кор. 11, 3.

[26] Еф. 1, 7.

[27] Св. Атанас. Вел., De incarn. et contra arian. 3; t. 26, col. 989 A.

[28] Он, Contra arian. Orat. I, 53; t. 26, col. 121 B — 124 B; Orat. II, 1. II. 18. 44. 56. 60. 65. 66. 78.

[29] Он, Contra arian. Orat. II, 50; t. 26, col. 253 A.

[30] Он, De incarn. et contra arian. 4; t. 26, col. 989 B.

животворна и чудотворна сила. Стога је Црква увек живела овом истином, чувала је молитвено и свето, и исповедала смело и кроз Символе, и кроз Мученике, и кроз богоносне Оце, и кроз све верне свих векова. Сви древни Символи истичу догму о Божанству Сина Божјег као главну истину, без које и мимо које нема спасења.[31] Сви Мученици и Исповедници страдали су и страдају за Исуса као за незаменљивог Бога и Господа.[32] Од самог почетка, сва богослужења Цркве, све свештенорадње, круже око Божанства Господа Исуса као око свог стожера.[33]

Садржећи све то у себи као своје васељенско самоосећање и васељенску самосвест, Црква је кроз духоносне Оце првог Васељенског сабора занавек и неизменљиво изразила своју веру у Божанство Сина Божјег у другом члану Символа вере: И во единаго Господа Исуса Христа, Сина Божія, единороднаго, иже отъ Отца рожденнаго прежде всѣхъ вѣкъ; свѣта отъ свѣта; Бога истинна отъ Бога истинна (Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ), рожденна, не сотворенна, единосущна Отцу (ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ), имже вся быша.

б) *Божанство Светога Духа.* Нови Завет је завет у Духу Светом, зато се пуноћа новозаветног Откривења састоји у објављењу и посведочењу истине о Божанству Светога Духа као трећег Лица Свете Тројице. У Новом Завету се Дух Свети стварно назива Богом. Када апостол Петар прекорева Ананију што је слагао Духу Светоме, он Духа Светог право назива Богом: Зашто испуни Сатана срце твоје да слажеш Духу Светоме и сакријеш од новаца што узе за њиву? Људима ниси слагао него Богу (τῷ Θεῷ).[34] Као треће Лице Божанске Тројице Дух Свети исходи од Оца (παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται),[35] једносуштан је са Оцем и Сином, и у свему подобан и раван њима по Божанству, што Спаситељ изрично објављује својом заповешћу о крштава-

---

[31] Види: infra, Символи (стр. 50–53).

[32] Види ма које житије ма ког Мученика или Исповедника.

[33] Види ма које богослужење и ма коју свештенорадњу.

[34] Д. А. 5. 3. 4.

[35] Јн. 15, 26.

њу свих народа во имя Отца и Сына и Святаго Духа.[36] То исто уче и свети Апостоли кад год говоре о Светој Тројици.[37] А то све показује да је Дух Свети у сваком дејству свом нераздељиво сједињен са Оцем и Сином, јер где је Дух Божји тамо је Бог.[38] Но највећи доказ, по светом Василију Великом, о јединству Духа Светог са Оцем и Сином јесте тај што је речено да Он има исти однос према Богу какав има према свакоме човеку дух који се налази у човеку. Јер је речено: Ко од људи зна шта је у човеку осим духа човечјега који живи у њему? тако и у Богу шта је Божије (τὰ τοῦ Θεοῦ) нико не зна осим Духа Божјега (εἰμὴ τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ) (1 Кор. 2, 11).[39] Пошто је по природи Бог, Дух Свети је свезнајући,[40] свемоћан,[41] свудаприсутан.[42] Имајући сва божанска својства, Он има и сва божанска дејства: препорођава крштењем,[43] управља Црквом Христовом,[44] отпушта грехе,[45] усиновљава људе Богу[46], чини људе Христовима,[47] освећује, оправдава и врши све благодатне функције,[48] јер је извор истине и светлости,[49] раздаје духовне дарове,[50] сарађује у свима добрим делима,[51] чини чудеса,[52] чини људе храмом Божјим, храмом својим, јер је сам Бог,[53] чини Свето

---

[36] Мт. 28, 19.

[37] 1 Петр. 1, 2; 2 Кор. 13, 13; Рм. 9, 1; 1 Кор. 12, 5–7. и т. д.

[38] 1 Јн. 4, 13; ср. св. Атанас. Вел. De incarn. et contra arian. 13.

[39] Св. Васил. Вел. De Spirit. Sanct. c. 16.

[40] 1 Кор. 2, 10; ср. Јн. 14, 26; 16, 13.

[41] 1 Кор. 12, 7–11; Мт. 12, 28.

[42] Рм. 8, 9–16; 1 Кор. 3, 16; 6, 19; 12, 7–13; 1 Кор. 12, 13.

[43] Јн. 3, 5; Тит. 3, 5, 1 Кор. 12, 13.

[44] Д. А. 20, 28; 13, 2; 16, 6–7; Еф. 2, 22.

[45] Јн. 20, 22–23.

[46] Рм. 8, 14–16; Гал. 4, 6–7.

[47] Рм. 8, 9; Гал, 4, 6; Еф. 2, 22; 1, 13; 3, 16–17; 4, 30; 1 Кор. 12, 3; 1 Петр. 2, 5.

[48] 1 Кор. 6, 11; Рм. 8, 26; 1 Петр. 1, 2.

[49] Јн. 14, 17. 26; 16, 13.

[50] 1 Кор. 12, 4. 8–11; Еф. 3, 4, 5; Рм. 5, 5.

[51] Рм. 8, 26; Гал. 5, 22–23.

[52] Мт. 12, 28; Лк. 11, 20

[53] 1 Кор. 3, 16; 6, 19; 2 Кор. 6, 16.

Писмо богонадахнутим говорећи преко Пророкâ и Апостолâ.[54] Царство Божје је царство благодати Духа; оно је „правда и мир и радост у Духу Светом (ἐν Πνεύματι ἁγίῳ)“,[55] зато се и остварује Духом Светим.[56] Приписујући Светоме Духу сва ова божанска својства и дејства, Нови Завет јасно и непобитно показује да је Дух Свети Бог, у свему раван Богу Оцу и Богу Сину. „Божанство Духа Светога веома је јасно показано у Светом Писму, вели свети Григорије Богослов. Обрати пажњу на ове чињенице: Христос се рађа — Дух претходи (Лк. 1, 35); Христос се крштава — Дух сведочи (Јн. 1, 32–34); Христос се куша — Дух га изводи (Мт. 4, 1); Христос чини чудеса — Дух сарађује (Мт. 12, 28); Христос се узноси — Дух га наслеђује (Д. А. 2, 4).“[57] Пошто је Дух Свети у свему и по свему Бог, то и Њему припада божанска слава, поштовање и поклоњење, као Оцу и Сину.[58] Ту божанску узвишеност и неприкосновеност Светога Духа наглашава сам Спаситељ када објављује духохулним фарисејима, да ће се сваки грех и хула опростити људима, па и хула на Сина човечјега, али се хула на Светог Духа неће опростити ни на овоме свету ни на ономе.[59]

У Светом Писму сусрећу се извесна места која привидно противрече наведеним новозаветним доказима о Божанству Светога Духа. Тако, речи Спаситељеве о Светоме Духу: Не отъ себе глаголати иматъ,[60] значе да ће Дух Свети, као једносуштан са Оцем и Сином, говорити из тог јединства бића на свој ипостасни начин. „И Син не говори од себе него сведочи: Отац који ме посла Он ми даде заповест шта ћу казати и шта ћу говорити (Јн. 12, 49), не зато што се

---

[54] 2 Петр. 1, 20–21; 2 Тм. 3, 16; Лк. 2, 28; Д. А. 18, 25; 28, 25; 1, 16, 4, 25. „Зашто, пита св. Василије Велики, Дух Свети није Бог, када је Писмо његово богонадахнуто?“ (Advers. Eunom. V).

[55] Рм. 14, 17.

[56] Јн. 3, 5; Мт. 12, 28; Лк. 4, 18; 11, 20.

[57] Orat. 31, 29. т. 36, 165 B.

[58] Мт. 28, 19; 1 Петр. 1, 2; 2 Кор. 13, 13.

[59] Мт. 12, 31–32; Мк. 3, 28–29.

[60] Јн. 16, 13.

учи у Оца, већ зато што све што говори Отац, говори кроз Сина у Духу Светом."[61]

Богооткривену истину Новог Завета о Божанству Светога Духа Црква је увек исповедала, чувала и бранила као зеницу ока. То је она чинила и чини кроз Символе и вероисповедања,[62] кроз свети живот светих Отаца и Исповедника и свих верних и покајаних, који су живели у вери и умирали за веру у Триипостасног Бога и Господа. Све то своје богооткривено учење и благодатно искуство о Божанству Светога Духа Црква је богомудро и неизменљиво за сва времена изразила кроз духоносне Оце другог Васељенског сабора у осмом члану Символа вере: И въ Духа Святаго, Господа, Животворящаго, иже отъ Отца исходящаго (τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον), иже со Отцемъ и Сыном спокланяема и сславима (συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον), глаголавшаго пророки.

„Безбожно је говорити да је Дух Божји створен или саздан, вели свети Атанасије Велики, јер цело Свето Писмо Старог и Новог Завета са Оцем и Сином увек збраја и слави и Духа Светога, јер је Он истог Божанства (τῆς αὐτῆς Θεότητος) и исте суштине".[63] Где год се у Светом Писму помињу Отац и Син, спомиње се и Дух Свети,[64] јер Дух Свети је увек исти, јер је једносуштан са Оцем и Сином.[65] Неодвојив (ἀχώριστον) је Дух од Сина, као што је неодвојив Син од Оца.[66] „Који хуле Духа Светога, пише свети Атанасије, и говоре да је Он створење (κτίσμα), нека се постиде због следећег. Ако постоји Тројица, и вера у Тројицу, нека кажу: да ли је Тројица увек Тројица, или је било када Тројице није било? Ако је пак Тројица вечна, онда Дух Свети није твар (κτίσμα) пошто вечито постоји са Логосом (ἀϊδίως συνὸν τῷ Λόγῳ) и у

---

[61] Св. Васил. Вел. Advers. Eunom. V.

[62] Види: infra, стр. 50–53 и 54–55.

[63] De incarn. et contra arian. n. 9; t. 26, col. 997 A ; sr. ib. n. 13; Ad. Serap. Epist. I, 9; Ad Serap. Epist. III 2. 4. 5.

[64] Он, De Trinit. et Spir. Sanct. 4. 5; t. 26, col. 1193 D — 1195 C.

[65] Он, Ad Serap. Epist. I, 27; t. 26, col. 593 A. C.

[66] ib. n. 33; col. 608 A.

Њему јесте. Јер је било када твари (τὰ κτίσματα) није било. Ако је пак Дух твар, а твари су из ничега (ἐξ οὐκ ὄντων), очигледно је да је било када Тројице није било (ὅτε οὐκ ἦν Τριὰς) него је било двојство (δυὰς). И ко би могао рећи шта безбожније од тога?... Као што Син, будући увек Сином, није твар, тако и Тројица, будући увек Тројицом, ништа у њој није твар (οὐδέν ἐστιν ἐν αὐτῇ κτίσμα), јер и Дух није твар. Као што је увек била Тројица, тако је Она и сада; и као што је Она сада, тако је увек била и јесте Тројица, а у Тројици Отац и Син и Свети Дух".[67]

Трепетна и свештена осећања васељенске Цркве о Божанству Светога Духа навиру из речи светог Григорија Богослова: „Дух Свети је увек био, и јесте, и биће; Он нити има почетка, нити ће имати краја, него се увек са Оцем и Сином сврстава и збраја. Јер није доликовало: било Оцу да икада буде без Сина, или Сину да буде без Духа. Тако нешто било би за Божанство у највишем степену стидно, јер би изгледало да је Оно дошло у пуноћу савршенства помоћу неке унутрашње промене. Дакле, Дух је увек био приман а не примајући; Онај који усавршава а не који се усавршава; Онај који испуњава а не који се испуњава; Онај који освећује а не који се освећује; Онај који обожује а не који се обожује (θεοῦν, οὐ θεούμενον); увек један и исти у себи и за Оне са којима се збраја; невидљив, вечит, несместив, неизменљив, без каквоће (ἄποιον), без количине (ἄποσον), без форме (ἀνείδεον), неопипљив, самопокретан, вечнопокретан, слободан, самомоћан (αὐτοδύναμον), свемоћан; живот и животворан; светлост и светлодавац; самодобро и извор доброте; Дух прави, врховни; Господ, давалац, издвојитељ; зидар свога храма; наставник, који дела како хоће; који раздељује дарове; Дух усиновљења, истине, мудрости, разума, знања, побожности, савета, силе, страха; којим се Отац познаје и Син прославља, и који Њега једини знају: једно устројство, једна служба, једно поклоњење, једна сила, једно савршенство, једно освећење".[68]

---

[67] Ad Serap. Epist. III, 7; t. 26, col. 638 BC

[68] Orat. 41, 9; t. 36, col. 441 B. C.

25. Лична својства Божанских Лица Пресвете Тројице

Јасно је учење Светог Откривења: Отац је Бог, Син је Бог, Дух Свети је Бог; то су три Лица једнога Божанства, због чега Православна Црква неотступно верује, исповеда и учи: Бог је један по бићу, а тројичан по Лицима; у једној нeдељивој Божанској суштини постоје три савршена и савечна Лица; Бог је у исто време и један и тројичан: вечно постоји као савршена Јединица у савршеној Тројици и савршена Тројица у савршеној Јединици. „Ми друкчије не можемо замислити једнога Бога, вели свети Иполит, него верујући при томе у Оца, Сина и Светога Духа... Ко би изоставио ма кога од њих, не би достојно прославио Бога, јер се Отац прославља кроз Тројицу".[69] Бог је „единица тричисленна".[70] У једној нераздељивој суштини коју називамо Бог постоје три одељита Лица: Отац, Син и Свети Дух; заједничка им је суштина и сва њена својства, и зато имају једно заједничко име (ὄνομα κοινὸν): Бог, Божанство,[71] а посебна су им лична својства. Једносушност њихова чини да је сваки од њих носилац целокупне природе Божанске, и да је сваки од њих — васцели Бог (ὅλος Θεός).[72] Изузетна и неизрецива надумност богооткривене истине о Светој Тројици и састоји се у томе што су три Лица Божанства у исто време и једносушна по бићу и различита по личним својствима. „Безначалное естество, и непредѣльное, въ тріехь познавается единствѣхъ, Богоначальныхъ Ипостасехъ едино Божество, въ Отцѣ, и Сынѣ, и Дусѣ".[73] Лично ствојство Оца јесте нерођеност (ἀγεννησία), јер се ни од кога не рађа нити исходи; лично својство Сина јесте рођеност (γέννησις), јер се вечно рађа од Оца; лично својство Духа Светога јесте исхођење (ἐκπόρευσις), јер вечно исходи од Оца. Стога је „сопствено име Беспочетнога —

---

[69] Contra Noët. c. 14.

[70] Тако се често назива Бог у богослужбеним књигама.

[71] Св. Григорије Богослов, Orat. 40. 45; t. 36, 424 A.

[72] Св. Атанас. Вел., Contra arian. III, 6; t. 26, 332 BC; sr. Conatra arian. I, 16.

[73] Каноњъ воскрес., пѣснь ѳ, Недѣля, Гласъ ā (Октоихъ).

Отац, беспочетно Рођенога — Син, и нерођено Исходећег или Произлазећег — Дух Свети".[74]

Заједничко и једно у Тројичном Божанству јесте то што сва три савечна Лица имају једну исту суштину (τὸ ταυτὸν τῆς οὐσιας), једно исто дејствовање, једну исту вољу, једну исту власт, једну исту моћ, једну исту доброту. Свака од три Ипостаси је једно са осталима не мање него са самом собом, тј. Отац, Син и Дух Свети у свему су једно (κατὰ πάντα ἕν εἰσιν) осим нерођености, рођености и исхођења. Очинство је лично својство Оца, синовство — Сина, исхођење — Духа Светога.[75] У Тројичном Божанству заједничко (τὸ κοινὸν) је суштина (οὐσία), а ипостас означава особеност сваког Лица (τὸ ἰδιάζον).[76] „И Оцу и Сину и Светоме Духу заједничко је: беспочетност и Божанство... Специфично пак својство Оца јесте нерођеност, Сина — рођеност, Духа Светога — исхођење".[77] Сва три Лица имају једну суштину, због чега су један

---

[74] Св. Григорије Богослов, Orat. 30, 19; t. 36, 128 C.

[75] Св. Ј. Дамаскин, De fid. I, 8; P. gr. t. 94, col. 828 CD.

[76] Св. Васил. Вел., Epist. 38, 5; sr. Epist 236, 6: Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἥν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς το καθ' ἕκαστον, οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῶον πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον. — Треба приметити да је терминологија, којом се одређивала и изражавала богоотркивена истина о Тројичном Божанству, коначно била утврђена у Цркви у четвртом веку (362 год.). До тога доба Учитељи Цркве употребљавали су израз οὐσία, а понекад и ὑπόστασις, да би изразили оно што је заједничко опште у Троједном Божанству; а за означење посебних, личних разлика у Тројичном Богу употребљавали су изразе ὑποστάσεις, πρόσωπα (persona). Да би се уклониле недоумице и неспоразуми због различитог разумевања и употребе истих термина, св. Атанасије Велики сазове 362 год. сабор у Александрији, на коме је решено да под речима: οὐσία, substantia, ваља разумевати оно што је заједничко за сва три Лица Пресвете Тројице, а то је суштина; а под речима: ὑπόστασις, πρόσωπον, persona, ваља разумевати оно што је тројично у суштини, а то су Лица (Hafele, Con. Geschicht. I, 728. 729. ss.). Држећи се ове на Александриском сабору утврђене терминологије, Оци II Васељенског сабора у посланици римској цркви изразили су се о црквеној вери у Св. Тројицу: она учи веровати у име Оца и Сина и Св. Духа, тј. у Божанство, силу и једну суштину Оца и Сина и Св. Духа, равночесно достојанство и савечно царство у трима савршеним Ипостасима или у трима савршеним Лицима (ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσιν, ἤτον τρισὶ τελείοις προσώποις) (Binii Concil. T. I, p. 667).

[77] Св. Григор. Богосл., Orat. 25. 16; t. 35, 1221 B: Κοινὸν γὰρ Πατρὶ μὲν καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι, τὸ μὴ γεγονέναι, καὶ ἡ Θεότης... Ἴδιον δὲ Πατρὸς μὲν, ἡ ἀγεννησία · Υἱοῦ δὲ, ἡ γέννησις · Πνεύματος δὲ, ἡ ἔκπεμψις..

Бог; али се међу собом разликују по личним својствима, због чега су Тројица. „Све што има Отац припада и Сину, осим нерођености; све што има Син припада Светоме Духу осим рођености. А нерођеност и рођеност не раздељују суштину него се раздељују унутра у суштини".[78] Ми се клањамо, изјављује свети Григорије Богослов, Оцу и Сину и Светоме Духу, раздељујући лична својства (τὰς ἰδιότητας) а сједињујући Божанство (ἑνοῦντες δὲ τὴν Θεότητα); и не сводимо три Ипостаси на једну, да не би пали у Савелијев недуг, нити једнога Бога делимо на три разноврсне и несродне суштине, да не би пали у Аријево безумље.[79] „Отац није умањио себе, вели блажени Августин, да би родио из себе Сина, него је тако родио из себе другога себе, да је сав остао у себи и борави у Сину онакав какав је и сам; исто тако и Дух Свети, васцели од васцелог (integer de integro), не претходи Ономе од кога исходи, него је такав са Њим какав је из Њега, не умањава Га исхођењем, нити увеличава својим борављењем у Њему".[80]

Бити нерођен, рађати се и исходити, каже се: прво — о Оцу, друго — о Сину, треће — о Светоме Духу, при чему се вечно чува несливеност трију Ипостаси (τὸ ἀσύγχυτον τῶν τριῶν ὑποστάσεων) у једној природи и достојанству Божанства. Син није Отац, јер је Отац један, али је оно што и Отац; Дух није Син, ма да је од Бога, јер је Јединородни један, али је оно што и Син: Три су једно по Божанству (ἕν τὰ τρία τῇ θεότητι), и Једно је три по личним својствима (καὶ τὸ ἕν τρία ταῖς ἰδιότησιν), те тако не постоји једно — у смислу Савелијевом, ни три — у смислу аријанске зле поделе.[81] „Свакако је

---

[78] Св. Григор. Богослов. Orat. 41, 9; t. 36, 441 C.

[79] Orat. 20, 5; t. 35, 1072 A; sr. Orat. 6, 22; t. 35, 749 B.

[80] Epist. 170 (al. 66, n. 5; P. lat. t. 33, 750.

[81] Он, Orat. 31, 9; t. 36, 141 D. 144 A. Ср. бл. Августин: „Ако су наша мисао и речи немоћне да схвате и означе однос који постоји у Божанству између једног и тројице, ми смо ипак, у најмању руку, дужни знати и са сигурношћу истаћи оно што противречи побожној вери и што треба избегавати да се не би пало у заблуду. Тако, немогуће је говорити да су у Тројици три суштине, да не би (слично аријанцима) унели деобу у оно што сачињава безусловну једнакост. Такође је немогуће говорити да у Божанству нема тројице, како је то говорио Савелије и тиме пао у заблуду. Неопходно је говорити овако: у Божанству је једна суштина, а три Ипостаси или Лица, три не у смислу њихове деобе него особености" (De Trinit. lib. VII, 9).

сама Тројица један Бог (unus Deus); и тако је један Бог каогод што је један Творац".[82]

Основа је еванђелске вере: исповедати и поштовати Бога Оца, Бога Сина, Бога Духа Светога, три Личности, једно Божанство, нераздељиво у слави, части, суштини и царству.[83] Замислите, вели свети Григорије Богослов, Тројицу као један бисер, који је одасвуд исти и подједнако блиста. Ако се ма који делић бисера оштети, сва лепота његова пропада. Тако када омаловажавате Сина да би указали поштовање Оцу, Отац не прима ваше поштовање. Отац се не прославља непоштовањем Сина. Поштовање Сина постаје поштовањем Оца. Ако омаловажавате Духа Светога, Син не прима ваше поштовање. Јер иако Дух Свети није на исти начин од Оца на који Син, ипак је Он од истог Оца (ἐκ τοῦ αὐτοῦ Πατρὸς). Или поштуј васцелу Тројицу, или је омаловажавај целу, да би био доследан себи.[84] „Када кажем: Бог, вели овај свети Богослов, треба да вас једновремено обасја једна и трострука светлост: трострука према својствима или Ипостасима или Лицима (κατὰ τὰς ἰδιότητας εἴτουν ὑποστάσεις εἴτε πρόσωπα), а једна — због суштине, то јест због Божанства (κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον, εἴτουν Θεότητος). Јер се Божанство дели недељиво (διαιρεῖται ἀδιαιρέτως), ако се тако могу изразити, и сједињује се раздељиво (συνάπτεται διῃρημένως). Јер Божанство је једно у трима (ἕν γὰρ ἐν τρισὶν ἡ Θεότης), и три су једно (καὶ τὰ τρία ἕν); у њима је Божанство, или тачније рећи: они су Божанство".[85]

Савршена Јединица свесавршеног Тројичног Божанства, својом неодољивом еванђелском истинитошћу и неуклонљивом реалношћу, јесте Светиња над светињама, у коју никада неће бити способан проникнути ум људски, ни у овом свету ни у оном. „Три су једно (τὰ τρία ἓν), али једно не ипостасју него Божанством. Јединица у Тројици обожавана (Μονὰς ἐν Τριάδι προσκυνουμένη), и Тројица у Јединицу оглављена

[82] Б. Августин, Contra serm. arian., 3.

[83] Св. Григор. Богослов, Orat. 31, 28; t. 36, 164 C.

[84] Orat, 37, 18; t. 36, 304 AB.

[85] Orat, 39, 11; t. 36; 345 CD; sr. Orat. 43, 30; t. 36, 537 B.

(καὶ Τριὰς εἰς μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη), сва достојна обожавања, сва царска, једнопрестолна, свеславна, надкосмичка, надвременска, нестворена, невидљива, неприкосновена, недокучива, која једино зна какав је поредак у њој, а коју ми подједнако поштујемо и којој служимо, и која једина улази у Светињу над светињама остављајући сву твар изван".[86] „Тројица је заиста Тројица, али Тројица означава не набрајање неједнаких предмета него збир једнаких и равночесних, при чему назив сједињује оно што је сједињено по природи и не дозвољава да се распадањем броја разори оно што је неразориво".[87] Стога треба и једнство Божанства чувати, и три Ипостаси исповедати, сваку са њеним својством.[88]

Ипостасне разлике у Тројичном Божанству, које сваку Ипостас карактеришу као апсолутну у најсавршенијем смислу, ни у ком погледу не ремете, нити деле, нити распарчавају, нити разједињују јединство Божанске суштине, пошто је суштина недељива. Свету Тројицу ваља замишљати не као три дела једне целине него као неразлучно сапостојање трију бестелесних Савршених.[89] Три су Ипостаси потпуно савршене, али је Тројица једна и нераздељива; сједињује се несливено (ἀσυγχύτως), а као Јединица дели се недељиво.[90] Једна је иста суштина, једно Божанство у три Ипостаси, те свете Ипостаси не могу ни у ком случају претстављати три бога. Бог Отац, Бог Син и Бог Дух Свети једна су природа у трима Личностима (μία φύσις ἐν τρισὶν ἰδιότησι) које су савршене и себи довољне, бројно дељиве, али недељиве Божанством.[91] Вечно је и једно Божанство у Тројици (ἀϊδιος καὶ μία Θεότης ἐστὶν ἐν Τριάδι); Божанска монада се не може делити у три божанства, да би се очувала и Божанска Тројица и Божанска μοναρ–

[86] Он, Orat. 6, 22; t. 35, 749 C.

[87] Он, Orat, 23, 10; t. 35, 1161 B.

[88] Он, Orat, 2, 38; t. 35, 445 C.

[89] Св. Васил. Вел. Homil. 24, contra sabel. et Arium et anom. n. 5.

[90] Св. Атанасије Вел. In illud, Omnia mihi tradita sunt, n. 6; P. gr. t. 25, col. 220 A; sr. Ad Serap. Epist. IV, 12; Contra Apollinar. I, 3.

[91] Св. Григ. Богослов, Orat, 33, 16. t. 36, 236 A; sr. Orat. 42, 16; Orat, 20, 6; Orat. 39, 11.

χία.[92] Једно је Божанство и један Бог у трима Ипостасима.[93] „Кад год размишљам о једној од Испостаси, вели свети Дамаскин, ја је сазнајем као савршеног Бога (τέλειον Θεὸν) и савршено биће; а када сједињујем и збрајам три Ипостаси, ја сазнајем једног савршеног Бога, јер Божанство није сложено него је у трима савршеним Лицима једно, савршено и несложено".[94]

Ипостасне разлике у Божанству не сачињавају саму природу него само оно што се односи на природу (περὶ τὴν φύσιν, οὐ ταῦτα φύσις), јер је у трима Ипостасима једна природа, једно Божанство.[95] „У нас је један Бог, јер је Божанство једно, расуђује свети Григорије Богослов,... ма да верујемо у три Ипостаси. Јер није једна Ипостас више а друга мање Бог; нити је једна ранија а друга позније; нити се одвајају вољом, нити се деле у сили; нити се у њих налази ишта што бива у дељивих вештастава; једном речју: Божанство је недељиво у раздељеним Личностима (ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις), и ту је једна светлост као што би била у три сунца која се садрже једно у другом.[96] Отуда, када гледамо на Божанство, на Први Узрок, на Монархију, онда оно што ми схватамо јесте Једно; али када гледамо на Испостаси у којима је Божанство, и на Оне који вечно и равнославно имају своје биће од Првог Узрока, онда обожавамо Три...[97] Свака од Ипостаси Божанства једно је са осталима не мање него са самом собом због истоветности суштине и силе".[98]

Три Божанске Ипостаси су један Бог јединством суштине; Оне владају њоме потпуно и савршено једнолико

---

[92] Св. Атан. Вел. Contra arian. Orat. I, 18; t. 26, 48 C; De decret. Nic. synod. 26; t. 25, 465 A.

[93] Он, De incarn. et contra arian. 10; t. 26, 1000 B: μία γὰρ ἡ θεότης καὶ εἷς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι.

[94] De fid. I, 12; t. 94, 848 C.

[95] Св. Григор. Богослов, Orat. 42, 15; t. 36, 476 B; ср. Orat. 41, 9.

[96] У богослужбеним књигама Св. Тројица се назива: трисолнечное Божество ; трисвѣтлое существо ; единица трисолнечная : естество трисолнечное; трисолнечный Господь.

[97] Orat. 31, 14; t. 36, 148 D — 149 A.

[98] Orat, 31, 16; t. 36. 152 D; ср. Orat. 40, 45 — Бл. Августин пише: Tantus est solus Pater, vel solus Filius, vel solus Spiritus sanctus quantus est simul Pater et Filius et Spiritus sanctus (De Trinit. VI, 9).

Ипостаси су нарочити начини троличног постојања (τρόποι ὑπαρξεως) једне и исте Божанске суштине.[99] Ипостасна својства су у Божанству вечита, неизменљива, непреносива са једне Ипостаси на другу: Отац није лишен нерођености зато што је родио Сина, нити је Син лишен рођености зато што је од Нерођеног, нити се Дух Свети претвара у Оца или у Сина зато што исходи или зато што је Бог; јер је лично својство неизменљиво, иначе како би могло остати личним својством када би се преносило и мењало?[100]

Очигледно је да је начин постојања једног Бога у три Лица, у суштини својој, несхватљив и непретстављив за људску мисао. „Све што се говори о Оцу, Сину и Светом Духу, ваља замишљати изнад свих векова и изнад све вечности: јер је ово једна Тројица која превазилази свако разумевање, не само временско него и вечно".[1] Никакво поређење, никакав символ, никаква слика, никаква реч, узети из људског живота у времену и простору, не могу довољно и јасно изразити ову пресвету тајну. „Ја сам врло брижљиво размишљао о овоме, изјављује свети Григорије Богослов, посматрао са сваке стране, тражећи неко поређење (εἰκόνα τιὰ) за ово, али не пронађох ништа на земљи што би се могло упоредити са Божанством. Јер ако се и пронађе нека мала сличност, она већим делом умакне, остављајући ме доле са поређењем... Најзад сам дошао до закључка да је најбоље оставити на страну сва поређења и сенке као нешто варљиво и далеко од истине, а држати се побожне мисли остајући при мало речи, имати Духа Светог за путовођа, чувајући до краја као свог присног друга и саговорника озарење које примих од Њега, пролазити овај век и, према својим моћима, убеђивати и друге да се клањају Оцу и Сину и Светоме Духу — једноме Божанству и сили".[2]

---

[99] Ср. св. Васил. Вел. Homil. contra sabel. et Arium et anom. n. 6; P. gr. t.31, 613 A; св. Атанас. Вел. Contra arian. Orat. III, 15.

[100] Св. Григ. Богослов, Orat, 39. 12; t. 39, 348 BC.

[1] Ориген, De princip. IV, 28

[2] Orat. 31, 31. 33; t. 36, 169 A. 172 A; ср. ib. n. 10, col. 144 BC, бл. Августин, De Trinit. VII, 7.

Свако Лице Свете Тројице, чувајући своју самосталност и личност, налази се и у два друга, и не може се замислити без Њих; сва се три Лица међусобно проничу живећи вечито једно у другом, са другим, ради другог.[3] „Побожно је схватање ово: нити се Отац без Сина икада замишља, нити се Син без Светога Духа појима. Као што је немогуће узаћи Оцу ако се мишљу не узнесемо кроз Сина, тако је немогуће Исуса назвати Господом осим Духом Светим (1 Кор. 12, 3). Стога, Отац и Син и Дух Свети познају се свагда у савршеној Тројици, у најприснијој последичности и међусобном јединству, пре свих векова, пре сваке идеје наше о ма чему. Отац је увек Отац, и у Оцу Син, и са Сином Дух Свети."[4] Када се говори о Оцу, замишља се у исто време са Њим и Син, и у Сину Свети Дух; и када се помене Син, са Њим и у Њему се претпоставља и Отац и Дух Свети. Зато, ко вређа једно Лице Свете Тројице, вређа сву свету Тројицу; ко одриче једно Лице, одриче са њим и друга два; ко неправилно учи о једном Лицу, неправилно учи о целој Светој Тројици.[5] Свако од три света Лица има савршену Ипостас, да се не би сматрало да је савршена природа састављена из трију несавршених, него да је у трима савршеним Ипостасима једна проста суштина (ἐν τρισὶ τελείας ὑποστάσεσι μίαν ἁπλῆν οὐσίαν) која је изнад и испред сваког савршенства. У неограниченом Божанству се не може допустити ни временско, ни просторно растојање, јер Ипостаси постоје једна у другој (ἐν ἀλλήλαις γὰρ αἱ ὑποστάσεις εἰσίν), не сливене него сједињене, по речи Господњој: Ја сам у Оцу и Отац у мени (Јн. 14, 11); нити се може допустити икаква разлика у вољи, мишљењу, дејствовању, моћи, или чему другом, што би могло створити стварну разлику. Отуда ми исповедамо да су Отац, Син и Дух Свети не три бога него један Бог у Тројици. Они имају своје биће један у другоме (τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι) без икаквог мешања и стапања.[6]

---

[3] Ср. св. Атанас. Вел. Ad Serap. Epist. I, 30, Epist. III. 5–6.

[4] Св. Григорије Ниски, De spir. Sancto.

[5] Св. Атанас. Вел. Ad Serap. Epist. I, 1; In illud, Omnia mihi tradita sunt, 4. 5.

[6] Св. Ј. Дамаскин, De fid. 1, 8; t. 94, col. 824 B, 828 D — 829 AC; ср. ib. I, 14, col. 860 B. — По учењу св. Дионисија Алекс., Отац и Син су двоје, и један у другоме постоје (ἐν ἀλλήλοις εἶναι) (св. Атанас. В., De sentent. Dionys. 23; t. 25, col. 513 B).

Указујући на непостижност тајне о Светој Тројици, свети тајновидац саветује: треба једино знати ово: Јединицу у Тројици и Тројицу у Јединици обожавану, у којој су и раздељеност и јединство недокучиви[7]. Сва надумност, и логичка недокучивост, и недомислимост тајне Пресвете Тројице и састоји се у томе, што су три самостална, савечна, свесавршена Лица Божанска истовремено једно суштином и раздељена недељиво. „Божество Единица и Троица есть; о преславнаго обращенія! Соединяемая естествомъ, дѣлится Лицы свойственно; несѣкома бо сѣчется, едино сущи троится; сія Отецъ есть, Сынъ и Духъ живый, соблюдающая все."[8]

а) *Лично својство Оца* којим се Он вечито и неизменљиво разликује од Сина и Светога Духа јесте нерођеност (ἀγεννησία). „Под нерођеним ми смо научени да разумемо оно што је без порекла (τὸ ἄνευ αἰτίας)".[9] По овом личном својству Бог Отац је беспочетан (ἄναρχος), безузрочан (ἀναίτιος), нестворен, нерођен, несаздан, а у односу према другим Божанским Лицима Он је почетак (ἀρχή), беспочетни почетак, узрок (αἰτία); у посебном пак односу према Сину — Он је Отац,[10] а према Светоме Духу—Производитељ (προβολεύς).[11] Божанство сваког Лица Свете Тројице јесте Божанство свих тријух Лица, али док Отац, као први у Тројици, јесте Бог сам од себе, дотле су Син и Свети Дух од Оца беспочетно и вечно. На тај се начин одржава и Јединство и Тројичност Божанства. „Иако говорим о трима Ипостасима, вели свети Дамаскин, ипак истичем један почетак (ἀρχὴν), јер је Отац почетак Сина и Духа, не по времену него по узрочности (κατ' αἰτίαν), зато што су Логос и Свети Дух од Оца, ма да и не после Оца. Као што је светлост од огња, и огањ по времену не претходи светлости (јер је немогуће да постоји

---

[7] Св. Григ. Богослов, Orat, 25, 17; t. 35, 1221 C.

[8] Канонъ, пѣснь ē, среда в̄ седм. св. поста (Тріод постн.): ἡ οὐσία Μονάς ἐστιν ἄτμητος, ἐνουμένη τῇ φύσει μερίζεται τοῖς προσώποις εἰδικῶς; μὴ τμωμένη γὰρ τμᾶται, ἓν οὖσα τρισσεύεται; αὕτη Πατήρ ἐστιν, ὁ Υἱός καὶ Πνεῦμα τὸ ζῶν, ἡ φρουροῦσα τὸ πᾶν.

[9] Св. Григ. Ниски, Contra Eunom lib. XII, pars. II; P. gr. t. 45, col. 917 C.

[10] Пс. 2, 7; Јевр. 1, 5.

[11] Јн. 15, 26.

огањ без светлости, него је огањ почетак и узрок светлости која од њега произлази), тако је и Отац — почетак и узрок (ἀρχὴ καὶ αἰτία) Логоса и Духа, зато што су Логос и Дух од (ἐκ) Оца, и Отац им не претходи по времену. Ја дакле исповедам један почетак као природни узрок (μίαν ἀρχὴν ὡς αἴτιον φυσικόν) Логоса и Духа, наиме: Оца[12]... Све дакле што Син и Дух имају — имају од Оца, и само биће (καὶ αὐτὸ εἶναι); и када не би било Оца, не би било ни Сина ни Духа; и када нешто не би имао Отац, то не би имао ни Син ни Дух. И због тога, то јест зато што постоји Отац — постоји и Син и Дух; и због Оца имају и Син и Дух све што имају, то јест зато што Отац то има, осим нерођености, рођености и исхођења. Јер се једино овим личним својствима разликују међу собом три свете Ипостаси, будући недељиво раздељене, не суштином него карактеристиком своје сопствене личности... Стога ми не говоримо да су Отац, Син и Свети Дух три бога, него тврдимо да је Света Тројица један Бог, пошто се Син и Дух своде на један узрок (εἰς ἕν αἴτιον)"[13]

У Тројичном Божанству не постоје три или два почетка, три или два узрока, већ само један почетак, један извор, један узрок: Отац. Када би постојали три почетка или три узрока, онда би било три бога а не један Бог, јер би у Божанству владала триархија а не μοναρχία. Када би постојали два почетка или два узрока, онда би било два бога, јер диархија чини немогућим постојање једнога Бога. Само μοναρχία чини и одржава јединство у Тројичном Божанству, које је један Бог и Господ.[14] „Отац је извор и узрок (πηγὴ καὶ αἰτία) Сина и

---

[12] Contra manich. n. 4; P. gr. t. 94, col. 1509 CD; ср. св. Атанас. Вел. Contra arian. Orat. IV, 1; t. 26. 468 B: „Један је почетак Божанства, а не два почетка: отуда је управо и једноначелност (μία ἀρχὴ Θεότητος, και οὐ δύο ἀρχαί; ὅθεν κυρίως καὶ μοναρχία ἐστιν). Ср. Он, De Synod. 50 и 3; св. Кирил Јерус. Catech. XI, 20; бл. Августин, De Trinit. IV, 20, 29 Св. Епифаније пише: „Једини је Бог Отац, и једини истинити Бог..., али једини истинити Бог зато што је од Једнога једини Једнородни (μόνος ἐκ μόνου ὁ Μονογενής) и само једини Дух Свети... Из истог је Божанства (ἐκ τῆς αὐτῆς Θεότητος) Син и Свети Дух... Син је рођен од Оца и Дух Свети је произашао од Оца (προελθὸν ἐκ Πατρός) (Ancorat. n. 11; Haeres 74).

[13] Св. Дамаскин. De fid. I, 8; t. 94, 824 AB, 829 A; ср. Клим. Алекс. Strom, VII, 1; Кирил Јерус. Catech XI, 14.

[14] Ср. св. Атанас. Вел. Contra arian. Orat. III, 15.

Светога Духа; и то Отац јединога Сина и Производитељ (προβολεὺς) Светога Духа. Син је Син, Реч, Премудрост, Сила, Обличје, Сјај, Изображење Оца, и од Оца. Али Дух Свети није Син Оца него Дух Оца, као Онај који од Оца исходи. Али је Он и Дух Сина, но не стога што је од Њега, већ што кроз Њега од Оца исходи. Јер је само један узрок: Отац".[15]

Признајући Оца за једини узрок и начело Тројичног Божанства, нимало се не умањује, нити мења, нити крњи, нити нарушава, нити ремети савршено јединство и једнакост Сина и Светога Духа у свему што Свету Тројицу чини Тројицом. Уводећи надвременски (ἄχρονον), нераздељиви (ἀχώριστον) и бесконачни почетак Божанства (ἀόριστον ἀρχὴν Θεότητος), вели свети Григорије Богослов, ми подједнако поштујемо и Почетак и Оне што су од Почетка: Почетак поштујемо зато што је Почетак таквих Произлазећих, а ове пак, зато што на такав начин, такви, и из таквог Почетка призлазе, неодељени од Њега ни временом, ни природом, ни поклоњењем, једно су са Њим али раздељено (διῃρημένως), раздељени су са Њим али сједињено (συνημμένως), подједнако славни како међусобним односима тако и сваки за себе посебно узет и расматран, — савршену Тројицу из Трију савршених (Τριάδα τελείαν ἐκ τελείων τριῶν). Јер је Божанство кренуло из јединице (μονάδος) због богатства, преступило двојство (δυάδος), (зато што је Божанство изнад вештаства и форме, из којих се састоје тела), и ограничило се Тројицом (Τριάδος δὲ ὁρισθείσης) због савршенства (јер је тројство прво што превазилази двојство), да Божанство не би остало ограничено нити се разлило у бесконачност.[16]

Објашњавајући православно учење о Светој Тројици, свети Григорије Богослов вели: ми поштујемо једно начело

---

[15] Св. Дамаскин, De fid. I, 12, col. 849 B; ср. ib. I, 13, col. 856 C; св. Васил. Вел.: „Отац је корен и извор Сина и Светога Духа" (Homil. contra sabel. et Arium et anom. n. 4). Св. Амвросије: Fons Pater Filii est, quia radix Pater Filii est (De fid. IV, 10, 132). Св. Атанас. В., Contra arian. Or. IV, 1; Ad. Serap. Epist. I, 28, 19. А у тројичном канону вели се: Иже источникъ и коренъ Отецъ сый, яко виновенъ иже въ Сывѣ и Святѣмъ твоемъ Дусѣ : сросленнаго Божества... (Канонъ св. Троицѣ, пѣснь в̃, недѣля, Гласъ в̃, Октоихъ.).

[16] Orat. 23, 8; t. 35, 116 C.

(μοναρχίαν), али не једноначелност (μοναρχίαν) које се ограничава на једно лице, већ једноначелност која се састоји из јединства природе, једнодушности воље, истоветности покрета и устрамљености ка Једноме Оних који су од Њега (то што је немогуће у створеној природи), тако да Они, иако се разликују по броју, суштином се не раздељују. Стога Јединица која се од почетка кренула у двојство зауставила се у Тројици (διὰ τοῦτο μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι Τριάδος ἔστη).[17] Савршена Јединица у Тројици, и савршена Тројица у Јединици, — то је сав Бог и сва истина о Богу. И Беспочетно, и Почетак, и Оно што је са Почетком — један је Бог. Но беспочетност или нерођеност није природа Беспочетности, јер се природа нечега не одређује оним што оно није него оним што оно јесте. И Почетак, тиме што је почетак, не одељује се од Беспочетнога: јер бити почетак не сачињава његову природу, као што и бити беспочетним не сачињава његову природу, као што и бити беспочетним не сачињава природу Беспочетнога: јер се ово односи на природу, а не сачињава саму природу (περὶ γὰρ τὴν φύσιν, οὐ ταῦτα φύσις). И Оно што је са Беспочетним и са Почетком није ништа друго до то што и Они. Дакле, име Беспочетноме је Отац, Почетку — Син, Ономе што је са Почетком — Дух Свети, а природа у Трима је једна — Бог (φύσις δὲ τοῖς τρισὶ μία, Θεὸς). Јединство је Отац, од Кога и ка Коме се узводе друге Ипостаси, не стапајући се него сапостојећи с Њим, при чему се не раздељују међу собом ни временом, ни вољом, ни силом.[18]

Беспочетност, безузрочност искључиво се приписује Богу Оцу само у односу према Богу Сину, који се рађа од Оца, и према Богу Духу Светоме, који исходи од Оца, а по Божанству су заједно са Оцем беспочетни, безузрочни и Син и Свети Дух, или боље: сабезузрочна је и сабеспочетна сва Света Тројица. Ту свету истину Црква молитвено изражава у својим богослужбеним књигама када о Тројичном Божанству вели: Единое Богоначаліе въ тріехъ Лицѣхъ;[19]

---

[17] Orat. 29, 2; t. 36, 76 AB.

[18] Св. Григ. Богослов, Orat, 42, 15; t. 36, 476 AB.

[19] Канонъ св. Троицѣ, пьснь й, въ недѣлю утра на полунощн. Гласъ ѣ, (Октоихъ).

триипостасное единоначаліе; Богоначаліе трисолнечное.[20] Солнца солнцы, сугубо озариша, Сынъ и Духъ отъ Отца, несозданни, собезначални: обоимъ Отецъ единъ виновенъ вѣруется.[21] Оцу се не може приписивати почетак, учи свети Григорије Богослов, да не бисмо увели нешто првобитније од Првобитног и тиме уништили биће Првобитнога; нити можемо Сина и Духа Светога сматрати беспочетним (ἄναρχον), да не би одузели Оцу његово лично својство. Јер Они нису беспочетни, и уједно су на неки начин беспочетни (ἄναρχα), у чему се и састоји чудноватост и необичност. Они нису беспочетни у односу према Узроку, јер су Они из Бога, иако нису после њега (εἰ καὶ μὴ μετ' αὐτὸν), као светлост из сунца. Али они су беспочетни у односу према времену, јер нису под временом. И Оцу, и Сину, и Светом Духу заједнички су: непосталост и Божанство (τὸ μὴ γεγονέναι καὶ ἡ θεότης), а Сину и Духу заједничко је то што су од Оца. Специфично својство Оца је нерођеност, Сина — рођеност, а Духа Светога — исхођење.[22] Не треба тако љубити Оца па му одузимати својство бити Оцем, као што то чине аријанци. Јер чији ће Он бити Отац када отуђимо од Њега, заједно са тварју, и природу Сина? Не треба бити ни такав христољубац, па Христу не сачувати својство бити Сином. Јер чији ће Он бити Син ако се не односи према Оцу као према узроку? Не треба Оцу умањивати достојанство бити узроком, што му као Оцу и Родитељу припада, јер ће Он бити узрок малог и недостојног ако није узрок Божанства, созерцаваног у Сину и Духу. Треба дакле и чувати веру у једнога Бога и исповедати три Ипостаси, или три Лица, и то свако са његовим личним својством. А вера у једнога Бога сачува-

---

[20] Канонъ св. Троицѣ, пѣснь д̄, въ недѣлю утра, Гласъ а̄ (Октоихъ). — У тропару петога гласа пева се: Собезначальное Слово Отцу и Духови... — На вечењу св. Педесетнице овако се опева себеспочетност и сабезузрочност Трију светих Ипостаси: Воспѣваемъ тя безначальнаго Отца, и собезначальнаго Сына, и соприсносущнаго и пресвятаго Духа... (τὸν ἄναρχον Πατέρα, καὶ τὸν συνάναρχον Υἱὸν, καὶ τὸ συναΐδιον καὶ πανάγιον Πνεῦμα...) (Стихира на Господи воззвахъ).

[21] Канонъ, пѣснь д̄, Память вселенскихъ шести Соборовъ, мѣсяць іуліи sī день (Минеј).

[22] Orat, 25, 15. 16; t. 35, 1220 BC. 1221 B; ср. Orat. 29,3.

ће се, када и Сина и Духа будемо сводили на један Узрок (εἰς ἕν αἴτιον), (не мешајући их са њим), како по једном и истом кретању и вољи Божанства, тако и по истоветности суштине (τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα). Сачуваће се вера у три Ипостаси, када не будемо измишљали никакво мешање или стапање, да не би, поштујући једну Ипостас више него друге, уништили све. Сачуваће се и лична својства, када будемо замишљали и називали Оца беспочетним и почетком, (почетком као узрок, као извор, као вечну светлост), а Сина — нипошто беспочетним, па ипак почетком свега. Али се у реч: почетак, не сме уносити ништа временско.[23] Отац је почетак (ἀρχὴ) Сина и Духа не по времену него по узроку (κατ' αἰτίαν), јер је из Оца Син и Дух Свети, ма да и не после Оца.[24] „Якоже единаго корене отрасли богосадны, Сынъ и Духъ возсіяша: ибо Отецъ единовиновенъ есть, безлѣтный безлѣтнымъ Лицамъ единочестенъ."[25]

Новозаветни поредак трију светих Личности Тросунчаног Божанства: Отац, Син и Свети Дух, ни у ком случају и ни на који начин не значи ни суштаствену, ни логичку, ни хронолошку, ни модалну подређеност ма ког Лица према осталима.[26] Сва три Лица су савечна и у свему једнака, осим у својим личним својствима. Отац зато што је Отац, вечно сазнаје себе као Оца; Син зато што је Син, вечно сазнаје себе као Сина; Свети Дух зато што је Свети Дух, вечно сазнаје себе као Светога Духа. „Чувши о Оцу, пише свети Григорије Ниски, ми подразумевамо узрок свега; дознавши за Сина, сазнајемо Силу која је засијала из првог узрока ради устројења васељене; дознавши за Духа, ми разумемо Извршну силу онога што је уведено у постојање стварањем од Оца кроз Сина. Дакле, Ипостаси су несливено одељене једна од друге, — разумем Ипостаси Оца и Сина и Светога Духа, а биће њихово, ма какво оно било (јер је оно неизразиво

---

[23] Он, Orat. 20, 7. 8; t. 35. 1072 C. 1073 AB.

[24] Св. Ј. Дамаскин, Contra manich. 4; P. gr. t. 94, col. 1509 C.

[25] Канонъ, пѣснь ѝ, Память святыхъ вселенскихъ шести Соборовъ, мѣсяць іуліи sї день (Минеј).

[26] Ср. св. Васил. Вел. De Spir. Sanct. c. 16; св. Григ. Ниски, De Spir. Sancto.

речју и недосежно мисли), не раздељује се ни у какву другачију природу. Отуда недосежност за мисао подједнако доликује свакоме од Лица поштованих у Тројици. Слетствено, мудар човек, када га запитају шта је у суштини Отац, истину ће одговорити ако каже да је то питање изнад сазнања. Исто ће тако учинити и односно Јединороднога Сина, да се његова суштина никаквом речју обухватити не може, јер је речено: родъ же Его кто исповѣстъ? (Ис. 53, 8). На исти начин реч Господња и у погледу Светога Духа указује на такву исту немогућност достижења, говорећи: гласъ Его слышиши, но не вѣси откуда приходитъ и камо идетъ (Јн. 3, 8). Пошто дакле ми не признајемо никакву разлику у недокучивости трију Лица (јер једно Лице није више а друго мање недокучиво, него је једна и иста недокучивост у Тројици), то, руковођени самом недокучивошћу и несхватљивошћу, говоримо да не находимо у Светој Тројици никакве разлике суштине, осим поретка Лица и исповедања Ипостаси. Поредак Лица, по коме се вера, почињућу у Оцу кроз посредништво Сина завршава у Духу Светом, нама је предан у Еванђељу. А разлика између Лица, која се открива у самом поретку одвојености њихове у преданом учењу, не побуђује мисао о њиховом стапању код оних који могу следити за значењем речи, пошто назив Отац показује особеност појма о Оцу, и назив Син и Свети Дух показују такође особене појмове, тако да се Лица, означена овим називима, ни на који начин не сливају једно са другим."[27]

На неисказан и непретстављив начин Отац вечито рађа Сина и вечито производи Духа. Никакво расуђивање које се

---

[27] Epist. 24. — Мало даље у истом писму богомудри Отац Цркве вели: „Ако све што је својствено Оцу има Син и сва савршенства Сина опажају се у Духу, онда ми не находимо у Св. Тројици никакве разлике у погледу висине славе међу њеним Лицима. Но и по никаквом телесном поређењу једно није више а друго мање, јер оно што је невидљиво и што нема облика не може се обухватити мером... Према томе, ако је савршен Син, савршен је и Дух. Јер разум не признаје степене савршенства у Ономе који је свесавршен, не сматра Га нити мање савршеним нити више савршеним. И из дејства Лица Св. Тројице ми распознајемо недељивост славе њихове. Оживотворава Отац, говори Еванђеље (Јн. 5, 21), оживотворава и Син, оживотворава и Дух, по сведочанству Господа који је рекао да је Дух оно што оживотворава (Јн. 6, 63).

креће у границама категорије времена не може ни приближно изразити то неисказано рађање и неизразиво исхођење. На питање: када је настало то рођење и то исхођење? свети Григорије Богослов одговара: „Пре сваког *када*. А ако се треба изразити мало смелије: онда кад и Отац. Када пак Отац? — Никада није било да Оца није било (οὐκ ἦν, ὅτε οὐκ ἦν); и исто тако, никада није било да није било Сина и да није било Светога Духа. Опет ме питај, и опет ћу ти одговорити. Када је Син рођен? Када Отац не беше рођен. Када је Дух произашао? Када Сина бејаше, не произашао (οὐκ ἐκπεπορεύεται) него рођен (γεγένηται) ван времена и насхватљиво, ма да ми не можемо замислити оно што је изнад времена ако чак избегнемо, као што желимо, сваки израз који означава време. Јер изрази: када, пре, после, испрва, не искључују време, ма како се ми напрезали у томе".[28] На питање: који то отац није почео бити оцем? Свети Григорије одговара: „Онај чије постојање нема почетка... Бог Отац не постаде Оцем касније него што је почео постојати, јер Његово постојање нема почетка. Он је Отац у апсолутном смислу, јер није уједно и Син; исто тако и Син је Син у апсолутном смислу, јер није уједно и Отац".[29]

Начин вечитог рађања Сина и вечитог исхођења Духа зна само Отац који рађа, Син који се рађа и Дух Свети који исходи од Оца.[30] Ти чујеш о рођењу Сина, вели свети Григорије Богослов, не мучи се да сазнаш какав је начин рођења. Чујеш да Дух исходи од Оца, не мучи се да сазнаш како исходи. Доста ти је што знаш да постоји Син и да је од Оца, да исходи Дух и то од Оца; не буди сувише радознао, да се с тобом не би десило оно што се дешава са оком које пиљи у сунчеву светлост.[31]

Природа људске мисли је таква да она никако не може докучити на који начин Отац рађа Сина. То само једини Бог зна, а створена природа то не може знати, не само људска не-

---

[28] Orat. 29, 3; t. 36, 77 A.

[29] Orat. 29, 5; t. 36, 80 A; ср. св. Кирил. Јерус. Catech. XI, 8. 10.

[30] Св. Иринеј, Contra haer. II, 28, 6; II, 13, 8; Св. Теофил. Ad Autolic. 11, 15.

[31] Orat. 20, 11, 10; t. 35, 1077 CB; ср. Orat. 25, 16; t. 35, 1221 B.

го ни анђелска. „Не стиди се да признаш своје незнање, саветује тим поводом свети Кирил Јерусалимски, јер ти незнаш оно што ни Анђели незнају. Једино Онај који је родио зна Рођенога; и Рођени од Њега зна Онога који је родио; а Свети Дух сведочи у Светом Писму да је Рођени — Бог беспочетни... Нити се Родитељ лишио чега, нити Рођени има какав недостатак... Нити Родитељ има Оца, нити Рођени има брата; нити се Родитељ претворио у Сина, нити је Рођени постао Отац. Од једног јединог Оца родио се један Јединородни Син, те не постоје ни два нерођена (δύο ἀγέννητοι) нити два јединородна (δύο μονογενεῖς). Једини је Отац нерођен (јер нерођен је Отац који нема Оца), и један је Син вечно рођени од Оца... Рођење, вршено силом Божјом, јесте изван времена (ἄχρονος). Бог није Сина свога из небића увео у биће, нити је усинио неко лице које није било Син, него будући вечити Отац, родио је вечно (ἀϊδίως) и неизразиво једног јединог Сина који нема брата".[32]

Умови сазданих бића не могу докучити не само начин вечног рађања Сина и начин вечног исхођења Духа, него ни разлику између таквог рађања Сина и таквог исхођења Духа. Али разлика нема сумње постоји, пошто вечито рађање Сина од Оца и вечито исхођење Духа од Оца означавају два нарочита облика ипостасног постојања, које није допуштено мешати. „Разлика између рађања и исхођења постоји, вели Свети Дамаскин, али природу те разлике ми не можемо ни на који начин сазнати".[33]

б) *Лично својство Сина* којим се Он вечно и неизменљиво разликује од Оца и Духа јесте рађање (γέννησις). Он се вечито рађа из природе Оца по својој вољи и сходно животу апсолутне хармоније која влада у свесавршеној пуноћи бића Божјег. По самој природи својој Отац хоће и љуби Сина и

---

[32] Catech. XI, 13. 14; t. 33, col. 705 C. 708 AB. — Блаж. Августин пише: „Допуштено је знати да је Син рођен, али није допуштено расправљати на који је начин рођен; оно порицати није ми допуштено, ово истраживати опасно је" (De Trinit. VII, 8).

[33] De fid. I, 8; col. 824 A; ср. св. Григор. Богосл. Orat. 23, 11; t. 35, 1161 C–1164 B; Orat. 31, 8; t. 36, 141 B; бл. Августин, Contra Maxim, III, c. 14.

Син хоће и љуби Оца.[34] Вечно постојање једног условљено је вечним спотојањем другог. Вечит је Отац, вечит и Син, зато је и рађање Сина вечито,[35] једино и јединствено,[36] свесавршено и свеимајуће,[37] унутрашње, у неприступачној светлости Божанства,[38] недокучиво.[39] Оно је, по речи светог Атанасија Великог, савршено рађање од Савршенога (γέννημα τέλειον ἐκ τελείου),[40] стога се ни по чему не може поредити са рађањем створења у времену и простору. По природи својој и по свима својствима својим оно је апсолутно несватљиво за створена бића уопште, како за Арханђеле и Анђеле, тако и за Пророке и Апостоле, за све људе и за сву твар.[41] При објашњавању ове свете тајне никаква се временска мерила не могу узимати у озбир, нити примењивати. Начин на који Отац рађа Сина — неизрецив је (ἄρρητον) и својствен природи Божјој, стога и познат једино Оцу и Сину.[42] „Рођење Сина јесте нешто изузетно и достојно Бога; за њега нема поређења, не само у стварима, него ни у мисли, ни у разуму, зато човекова мисао не може разумети, како нерођени Бог бива Оцем Јединороднога Сина, јер то рођење је вечно и непрекидно".[43]

Вечити, неизменљиви, бестрасни Бог, који је природом и постојањем изнад времена и простора, не може рађати у времену, временски и просторно, него рађа Сина вечито, неизменљиво, бестрасно. „Божанство је бестрасно (ἀπαθές) иако рађа. Оно рађа на божански начин (θεϊκῶς) а не на људски (οὐκ ἀνθρωπικῶς), јер и биће његово није људско.[44] Син

---

[34] Св. Атанас. Вел. Contra arian. Orat. III, 6; t. 26, 464 CB; ὁ Πατὴρ ἀγαπᾷ καὶ θέλει τὸν Υἱόν, καὶ ὁ Υἱὸς ἀγαπᾷ καὶ θέλει τὸν Πατέρα Ср. ib. n. 52 и 62.

[35] Пс. 2, 7; 109, 3; Миц. 5, 2.

[36] Јн. 1, 18; 10, 30.

[37] Јн. 17, 10.

[38] Јн. 1, 18; 10, 38.

[39] Ис. 53, 8.

[40] Contra arian. II, 35; t. 26; 221 B; ср. Expositio fid. 3; t. 25, 204 C.

[41] Св. Иларије, De Trinit. II, 9; св. Јустин, Apolog. I, 22.

[42] Св. Атанас. Вел. Contra arian. II, 36; t. 26, 224 A; ср. De incarn. et contra arian. 8, св. Кирил Јерус., Catect. XI, 5.

[43] Ориген, De princip. I, 2, 4.

[44] Св. Григор. Богосл. Orat. 25, 17; t. 35, 1221 C; ср. св. Атан. Вел. De decret. Nic. synod. 10,

се рађа из суштине Оца,[45] али се притом суштина Божанства не раздељује, нити умањује, нити крњи.[46] Пошто Бог није састављен из делова, него је једноставан, прост и бестрастан, то је и рађање Сина од Оца бестрасно и недељиво (ἀμερίστως).[47] „Отац је, родивши Сина, остао Отац и није се изменио. Он је родио Мудрост, али сам није остао без мудрости (ἄσοφος); родио је Сина, али није изнемогао; родио је Бога, али се није лишио Божанства; и ништа није изгубио, нити се умањио, нити изменио; исто тако и Рођени нема никаквог недостатка. Савршен је Онај који је родио, Бог је и Рођени".[48]

Син се беспочетно и вечито рађа од Оца, из суштине Оца; рађа се као савршени од савршенога, као једини од јединога, као васцели од васцелога (ὅλος ἐξ ὅλου), као Бог истинити од Бога истинитог.[49] У вечности није било тренутка када је Отац био без Сина, него су увек постојали заједно Отац као Отац а Син као Син.[50] Отац увек (semper) рађа Сина и Син се увек (semper) рађа.[51] Стога је Син не у простом смислу вечан (οὐχ ἁπλῶς ἀίδιος), него је вечан вечношћу Очевом (τῇ τοῦ Πατρὸς ἀϊδιότητι), и има вечност Очеву, и никада није било да Њега није било, него је увек постојао будући неодељив од Оца.[52] „Отац је увек Отац и Син је увек Син... Отац, будући Отац у апсолутном смислу и Отац једини (μόνος), јесте и био је и увек ће бити Отац; и Син је Син у

---

[45] Св. Атанас, В. Contra arian. Orat. III, 62, 66; De decret. Nic. synod. 10. 22. Epist. ad afros episc. 5.

[46] Св. Григ. Ниски, Contra Eunom. I, 18: (Οὔκ ἐν τῷ γεννᾶν τὴν οὐσίαν μερίζει). Св. Атанас. В, Expositio fid. 2; Ad Serap. Epist. I, 16.

[47] Св. Атанас. В., Contra arian. Orat. I, 28; De decret. Nic. synod. 20; ср. Ориген, De princip. I, 2, 4.

[48] Св. Кирил Јерус., Catech. XI. 18; t. 33, 713 AB; ср. св. Атан. В. Exprositio fid. 1.

[49] Св. Атанас. В., Expositio fid. 1. 2. 3; Contra arian. Orat. III, 62. 66; De decret. Nic. synod. 22; св. Иларије, De Trinit. III, 4.

[50] Јн. 1, 1. 14. 18; 5, 20. 21. 24 26; 10, 38; 14, 10, 11; св. Атанас. Вел., Contra arian, Orat. I, 28.

[51] Бл. Августин, Epist. 174.

[52] Св. Атанас. Вел. Contra arian Orat. III, 28; t. 26, col. 384 BC; ср. Ориген. In. Epist. ad Rom. I, 5; P. gr. t. 14, col. 848 и 849; In Jerem. hom. IX, 4; P. gr. t. 13, col. 357; De princip. IV, 28.

апсолутном смислу, и јесте једини (μόνος) Син. Према томе несумњиво је: да Отац јесте и назива се увек Оцем, и Син јесте и назива се увек Сином... И као што Отац никада није био Син, тако и Син никада неће бити Отац. И као што Отац будући једини Оцем никада неће престати бити Отац, тако и Син будући једини Сином неће престати бити Син... И Дух Свети није у Светом Писму назван син, да га не би сматрали за брата; није назван ни син Сина, да не би Оца сматрали за деду; напротив, Син се назива Сином Очевим, и Дух — Духом Очевим".[53]

Лично својство Сина: вечито и божанско рађање од Оца, има све особине вечности Божанства, те се на тај начин чува вечна неизменљивост Ипостаси другога Лица Пресвете Тројице. Син је, по речима светога Дамаскина, увек био са Оцем и у Оцу из кога се родио вечно и безпочетно (ἀϊδίως καὶ ἀνάρχως). Јер никада није било да је постојао Отац а да Син није постојао, него су увек заједно постојали и Отац и Син од Њега рођени. Јер се Отац не би могао без Сина назвати Оцем. Ако је некад постојао не имајући Сина, онда није био Отац; и ако је касније почео имати Сина, онда је исто тако касније постао Отац не будући Оцем раније, и изменио се поставши Оцем од неоца. А таква мисао је ужаснија од сваког богохулства, јер је немогуће рећи о Богу да није имао природне силе рађања. А сила рађања састоји се у способности родити из себе, тј. из сопствене суштине биће, слично себи по природи. Безбожно је, дакле, говорити о рођењу Сина да се оно десило у времену, и да је постојање Сина почело после Оца. Јер ми исповедамо рођење Сина од Оца, тј. из његове природе. И ако ми не допустимо да је Син од почетка (ἐξ ἀρχῆς) постојао заједно са Оцем од кога је рођен,[54] онда ћемо увести измену Ипостаси Очеве (τροπὴν τῆς τοῦ

---

[53] Св. Атанас. Вел. Ad Serap. Epist. IV, 6; t. 26, 645 CD; Ad Serap, Epist. I, 16; t. 26, 569 B; ср. Expositio fid. 2; св. Григ. Богосл., Orat. 29, 3. 17.

[54] Ср. св. Иринеј, Contra haer. II, 30, 9: Semper autem coexistens Filius Patri, olim et ab initio semper revelat Patrem, et Angelis, et Archangelis, et Potestatibus, et Virtutibus et omnibus, quibus vult revalare Deus. Ср. ib. II, 25, 3; III. 6, 2; III, 18, 1.

Πατρὸς ὑποστάσεως), јер је Он не будући Оцем, доцније постао Отац... Рађање у Богу је беспочетно и вечно (ἄναρχος καὶ ἀΐδιος), пошто је оно дело Његове природе и произлази из његове суштине (ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ), иначе би Онај који рађа претрпео измену, и био би Бог први и Бог потоњи, и тако би се десио прираштај у Богу... Будући изнад времена и беспочетан, и бестрастан, и бестелесан, и једини, и бесконачан, Бог и рађа невременски, беспочетно и бестрасно, и Његово рађање нема ни почетка ни краја. Он рађа беспочетно, јер је неизменљив; рађа бескрајно и непрестано, јер је беспочетан, вечан, бесконачан, и увек један исти.[55]

Сâм савршени Син савршенога Оца, и Јединородни Изданак нерођенога Бога; сâм Бог од Бога, дух од духа, светлост од светлости, Господ Исус смело говори: Отац је у мени, и ја сам у Оцу (Јн. 10, 38). Јер као што је Отац дух, тако је и Син дух; као што је Отац Бог, тако је и Син Бог: као што је Отац светлост, тако је и Син светлост. Својства што су у Оцу јесу извор својства што су у Сину; тј. Он је свецело Син Онога који је свецело Отац; Он није унесен споља, јер пре Сина не беше ничега; нити је Он начињен од нечег, јер је Син од Бога; нити је Он делимично син, јер је пуноћа Божанства у Сину; нити је Он Син у неком само смислу, већ у сваком погледу. Што је у Оцу, и у Сину је такође; што је у Нерођеном, и у Јединородном је исто тако. Један је од Другога, и њих Двоје су Јединство; не Два начињена једно, но ипак Један у Другоме, јер оно што је у Обојима исто је. Отац је у Сину, јер је Син од Оца; Син је у Оцу, јер је Отац једини извор Сина; Јединородни је у Нерођеном, јер је Јединородни од Нерођеног. Тако су Они узајамно Један у Другоме, јер као што је све савршено у Нерођеном Оцу, исто тако је све савршено у Јединородном Сину. Ово је Јединство што постоји у Сину и Оцу, ово сила, ово љубав; наша нада, и вера, и истина, и пут, и живот није у истраживању Очевих сила и у потцењивању Сина, него у поштовању тајне и величанства Његовог рађања, у стављању Нерође-

[55] De fid. I, 8; t. 94, col. 812 A. B. 813 A. B. C.

ног Оца изнад сваког супарништва, и у сматрању Јединородног Сина за Њему равног у вечности и моћи, исповедајући о Богу Сину да је Он од Бога.[56]

Вечито рађање Сина од Оца чини Оца вечитим Оцем а Сина вечитим Сином. Када не би било тако, нити би Отац био Оцем нити Син Сином; другим речима: Света Тројица не би била Светом Тројицом, нити би постојала. Сам појам о вечном Оцу претпоставља и садржи у себи појам о вечном Сину, и обратно: појам о Сину претпоставља и садржи у себи појам о Оцу. Када се каже: Отац, означава се тиме и Син пре но што се изрекне сама реч: Син. Када се каже: Син, несумњиво се и Отац подразумева у Сину иако се и није ставила испред њега реч: Отац.[57] Отац није Син, нити је Син Отац, али Отац је Отац Сина, и Син је Син Оца.[58] Ако је икада било да није било Оца, богословствује свети Григорије Богослов, онда је било када није било ни Сина. Ако је икада било да није било Сина, онда је било када није било ни Духа Светога. Ако је један био од почетка, онда и Тројица беху такође. Ако одбациш Једнога од Тројице, онда немој тврдити да високо цениш осталу Двојицу.[59]

Да би донекле проникли у загонетну тајну вечног рађања Сина од Оца, богомудри Учитељи Цркве употребљавају извесна поређења. Али и када се зађе у та поређења, треба имати на уму мудар савет светог Иларија, по коме, иако при размишљању о природи и рађању Божјем употребљавамо понека поређења, нека нико не помисли да су та поређења савршена и потпуна. Између Бога и земаљских ствари не може бити поређења. На поређења морамо гледати као на помоћна средства, а не као на средства која описују Бога исцрпно, јер она пре наговештавају него што исцрпљују смисао који ми тражимо.[60] Поређења

---

[56] Св. Иларије, De Trinit. III, 4; ср. ib. V, 39.

[57] Св. Атанас. В., De sentent. Dionys. 17. t. 25, 504 C; ср. Клим. Алекс., Strom. V, 1; P. gr. t. 9, col. 9; Strom. VII, 2, col. 409, 412; св. Кирил. Јерус., Catech. XI. 14.

[58] Св. Атанас. Вел., Expositio fid. 2, t. 25, col. 204 B.

[59] Orat. 31, 4; t. 36, col. 137 A.

[60] De Trinit. I, 19.

која у овом погледу употребљавају Учитељи Цркве јесу: Син се рађа од Оца као светлост од светлости, као живот од живота, као истина од истине, као премудрост од премудрости, као светлост од огња. Рађајући се од Оца Син се не одваја од Оца, него је увек нераздељив са Њим као светлост са огњем. „Као што истовремено постоје огањ и светлост, која од њега произлази, јер не бива најпре огањ па светлост већ постоје заједно; и као што светлост увек произлази од огња, и увек је у њему, и никако се не одваја од њега, тако се и Син рађа од Оца, никако се не одвајајући од Њега него увек обитавајући у Њему. Али док светлост која се нераздељиво рађа од огња, и увек обитава у њему, нема своју сопствену самосталност (ἰδίαν ὑπόστασιν) без огња, јер је она природно својство огња, дотле Јединородни Син Божји, који је рођен од Оца нераздељиво и неразлучно, и који увек обитава у Њему, има своју сопствену Ипостас (ἰδίαν ὑπόστασιν), различиту од Очеве."[61] Али људска упоређења су увек упоређења, а не објективна божанска реалност у њеном бесконачном савршенству и пуноћи. Отуда и тајна рођења Сина од Оца после свих поређења остаје надумном тајном, коју само Бог зна.[62] „Ако нас ко упита, вели свети Иринеј, на који је начин Син рођен од Оца, ми ћемо му одговорити да то произвођење, или рођење, или наречење, или откривење, или ма каквим се именом назвало његово неисказано рођење — нико не зна: ни Валентин, ни Маркион, ни Сатурнин, ни Василид, ни Анђели, ни Арханђели, ни Начала, ни Власти, нико осим Оца који је родио и Сина који је рођен (nisi solus qui generavit Pater, et qui natus est Filius). Када је, дакле, Његово рођење тако неисказано, онда сви они који се упињу да рођење Његово објасне нису при себи, обећавајући да објасне оно што је необјашњиво."[63] Образложавајући немогућност да се рођење Сина од Оца схвати и објасни, свети Григорије Богослов вели: „Божје рођење нека буде поштовано ћутањем. Велика је ствар за тебе да

[61] Св. Дамаскин, De fid. I, 8; t. 94, col. 816 B; ср. св. Јустин, Dial. cum Tryph. 61; Тертулијан, Adv. Prax. c. 8; Apologet. c. 21; св. Иполит, Contra Noët. c. 11; св. Атан. В., De sentent. Dionys. 15.

[62] Св. Дамаскин, De fid. I, 8; 94, col. 816 B.

[63] Contra haer. II, 28, 6.

знаш да се Син родио. А како, убеђени смо да то ни Анђели схватити не могу акамоли ти. Хоћеш ли да ти објасним како се родио? Онако како то знају Отац који је родио и Син који се родио; а све што је више од овога, покривено је облаком и недоступно је твом слабом виду."[64]

Свето Откривење назива Сина Божјег Логосом, Речју,[65] указујући тиме на духовност његовог божанског рођења и на Његово Божанство. Као што се реч људска рађа од разума дејством унутрашње радње духа, али не умањује разум, него служи као његов израз, тако се и Син духовно рађа од Оца, не умајући тиме Оца, него служи као вечита Реч Оца, вечити Разум Оца, вечита Мудрост Оца, вечити сјај славе Очеве, вечити Лик Оца.[66] И овде, наравно, ваља приметити да је између духа човекова и речи његове с једне, и Бога и Речи Његове с друге стране, разлика неупоредљива. Бог увек има своју Реч која се рађа од Њега и која није као наша реч неипостасна и у ваздуху разливена, већ је ипостасна (ἐνυπόστατος), жива, савршена, не ван Бога, него увек у Њему.[67] Савршена духовност, вечност, неизменљивост и надумност рађања Сина од Оца огледа се нарочито у Божанству Речи која се рађа и Оца који је рађа: У почетку беше Реч (ὁ Λόγος), и Реч беше у Бога, и Бог беше Реч. Она беше у почетку у Бога,[68] тј. у беспочетном почетку. Али да би вечно рађање Сина било ближе нашим појмовима, боље је, како вели блажени Августин, говорити да је Син увек рођен од Оца (semper natus) него ли да се увек рађа (semper nascitur), јер оно што се увек рађа, још није рођено, а Син је рођен; и увек је Син пошто је увек рођен.[69]

Овако рођење Сина од Оца као вечно својство Ипостаси Синовље, са свима својим божанским одликама, и чини Сина Божјег јединим, Јединородним (μονογενὴς) Сином Бож-

---

[64] Orat. 29, 8; t. 36, 84 C.

[65] Јн. 1, 1. 14; 1 Јн. 1, 1.

[66] Јевр. 1, 3; 1 Кор. 1, 24; Кол. 1, 15; 2 Кор. 4, 4.

[67] Св. Дамаск., De fid. I, 6; col. 804 A.

[68] Јн. 1, 1–2; ср. 1 Јн. 1, 1.

[69] Lib. Qouest. 83, quaest. 37.

јим,[70] сопственим (ἴδιος) Сином Божјим,[71] прворођеним (πρωτότοκος) Сином Божјим,[72] за разлику од људи који могу или не могу постати синови Божји по благодати. Створења у времену и простору рађају се по вољи Божјој, али не из природе Божје.[73] Једини је Господ Христос Син Божји по природи, а људи нису синови Божји по природи, већ могу постати синови Божји по вери и благодати кроз Исуса Христа.[74] Јединородни Син Божји ни у ком смислу није твар нити се може упоређивати са њом. Он је изнад и беспочетно испред свега што је створено и што се да замислити.

Све ове одлике Сина показују непобитно да је Син Божји као вечна Ипостас Свете Тројице — Бог, једносуштан са Оцем и Светим Духом. То је богооткривена вера Цркве коју је Црква увек исповедала, штитила и бранила као душу своју кроз свете Апостоле и Исповеднике, Мученике и свете Оце,[75] кроз молитве и подвиге, кроз све верне и христољубиве, кроз свете Саборе и свете људе, и за сва времена неизменљиво изразила у другом члану Никејо-цариградског Символа вере: И во единнаго Господа Исуса Христа, Сына Божія, единороднаго (τὸν μονογενῆ), иже отъ Отца рожденнаго прежде всѣхъ вѣкъ (τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων); свѣта отъ свѣта, Бога истинна отъ Бога истинна, рожденна, не сотворенна, единосущна Отцу (ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ), имже вся быша.

в) *Лично својство Светога Духа* којим се Он као вечна Ипостас Тројичног Божанства разликује од Оца и Сина јесте његово исхођење (ἐκπόρευσις) од Оца. Ову божанску

---

[70] Јн. 1, 18. 14; 3, 16. 18; 1 Јн. 4, 9. Св. Дамаскин вели: Син се назива Јединородним јер је Он једини од јединога Оца на тако јединствен начин рођен (μονογενὴς δὲ, ὅτι μόνος ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς μόνως ἐγεννήθη), јер никакво друго рођење није слично рођењу Сина Божјег, нити има другог Сина Божјег (De fid. I, 8; col. 816 C.)

[71] Рм. 8, 12.

[72] Кол. 1, 12; ср. св. Атанас. Вел. Expositio fid. 2.

[73] Св. Дамаскин, De fid. I, 18; col. 812 B.

[74] ср. Јн. 1, 12. 13; 3, 3. 5; 1 Петр. 1, 23; Рм. 8, 14; Гал. 4, 4–7. Св. Атанас. Вел., De incarn. et contra arian. n. 8.

[75] Види нарочито: св. Атанас. Вел., Contra Apollinar. 1, 9; De Synod. 47. 48. 50. 51. 52. 53 54. 40; Epist. ad afros, 6. 8. 9. 5; De decret. Nis. synod. 19. 20.

истину открио нам је сам Спаситељ на Тајној вечери као једну од највећих тајни Тројединог Бога, говорећи својим ученицима: Када дође Утешитељ, кога ћу вам ја послати од Оца (ὅν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ Πατρὸς), Дух истине, који од Оца исходи (ὅ παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται), Он ће сведочити за мене.[76] Ове Спаситељеве речи јасно показују: а) да је Свети Дух самостална Ипостас, б) да исходи од Оца, и в) да се шиље у свет Сином. Дакле, по среди су две радње: прва је исхођење Светога Духа од Оца као од узрока и начела Божанства, а друга — слање Светога Духа у свет Сином[77]; прва је унутрашња и вечна, и дешава се у Тројичном Божанству без обзира на саздани свет, а друга је привремена и дешава се с обзиром и у односу на свет створених бића, јер се Дух Свети шиље у све од Оца и Сина да буде Утешитељ, наставник и сведок људима о искупитељском подвигу оваплоћеног Сина Божјег.[78] Као треће Лице Пресвете Тројице Дух Свети продужује као Бог спасоносно дело, које је друго Лице извршило као Богочовек. Спасење људи је заједничко дело Свете Тројице, због чега Спаситељ и говори својим следбеницима: Ја ћу умолити Оца да вам да другог Утешитеља, Духа истине, да буде с вама вавек.[79] Дух Свети, вечна Ипостас Тројичног Божанства, почива на Сину, учествује у његовом искупитељском делу као Бог,[80] шиље се у свет од Сина,[81] даје се ученицима као Цркви[82].

---

[76] Јн. 15, 26; ср. Мт. 10, 20; Лк. 10, 12; Д. А. 1, 16–28; 2 Петр. I, 21; Јевр. 3, 7; 10, 15.

[77] Св. Иларије пише: „Од Оца исходи Дух Истине, али се Сином шиље од Оца (a Patre procedit Spiritus veritatis, sed a Filio a Patre mittitur)“ (De Trinit VIII, 20). Св. Амвросије вели: „Син говори: Дух Свети од Оца исходи (Јн. 15, 26); ипак због заједнице и јединства природе шиље се од Сина (propter societatem unitatemque naturae a Filio mittitur)“ (Tract. de Trinit; P. lat. t. 17, col. 520).

[78] На св. Педесетницу Православна Црква се молитвено обраћа Св. Духу овим речима: Всесвятый Душе, исходяй изъ Отца, и Сыномъ пришедый къ безкнижнымъ ученикомъ (Τὸ πανάγιον Πνεῦμα, τὸ προϊον ἐκ τοῦ Πατρὸς, καί δι Υἱοῦ ἐνδημῆσαν τοῖς ἀγραμμάτοις μαθηταῖς) (Егзапостилар).

[79] Јн. 14, 16. 17.

[80] Ис. 11, 2; 61, И; Лк. 4, 18.

[81] Јн. 16, 7.

[82] Јн. 20, 21. 22; Д. А. 1, 8; 2, 1–4.

Због таквог односа са Сином Дух Свети се и назива Духом Сина.[83]

Божанско Откривење јасно учи и сведочи да Дух Свети вечито исходи од Оца, што сачињава његово лично, вечито неизменљиво својство, и да се привремено шиље у свет од Оца и Сина, што опет сачињава његов привремени посао, који личи на посао стварања. Вечност и неизменљивост Личности Светога Духа осигурана је вечношћу његовог исхођења од Бога Оца, које бива по вољи самога Духа као вољи свесавршеног Тројичног Божанства, што Црква изражава речима: Якоже благоволи самовластно (καθώς περ εὐδόκησεν αὐτεξουσίως), необладаный исходитъ Духъ отъ Отца...[84]

У Божјој природи, простој и несложеној, вели Свети Дамаскин, треба побожно исповедати биће Духа Божјега, али би било безбожно мислити да је у Богу Дух нешто што споља (ἔξωθεν) долази, како то бива у нас, сложених бића. Ми бисмо до ништавила унизили величанство Божје природе, када би о Духу који је у Богу мислили као о нашем духу. Али ми смо дужни сматрати Га као суштаствену силу (δύναμιν οὐσιώδη), која постоји у својој сопственој и посебној ипостаси (ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει), која исходи од Оца и у Логосу почива (τοῦ Πατρὸς προερχομένην, καὶ ἐν τῷ Λογῳ ἀναπαυομένην), која се не може одвојити од Бога у коме постоји, ни од Логоса кога прати, која не може ишчезнути у небиће, која, као и Логос, постоји лично (καθ' ὑπόστασιν), живи, има слободну вољу, креће се самостално, делатна је, увек хоће добра, има моћи да свако хтење своје воље спроведе, нема ни почетка ни краја. Јер ни Отац никад није био без Логоса, ни Логос без Духа.[85]

Богооткривено учење о Ипостасти Светога Духа, које је са страхом Божјим, вером и љубављу чувано у Цркви и исповедано у свима древним символима,[86] нашло је свој завршни и неизменљиви догматски израз у осмом члану Никејо-

---

[83] Гал. 4, 6.

[84] Каноньъ, пѣснь ѣ, на јутрењу св. Педесетнице.

[85] De fid. I, 7; col. 805 A. B.

[86] Види, infra: Символи, стр. 50–53.

цариградског Символа вере, који гласи: И въ Духа Святаго, Господа, животворящаго, иже отъ Отца исходящаго (τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον) иже со Отцемъ и Сыномъ спокланяема и сславима (συμπροσκυνούμενον και συνδοξαζόμενον), глаголавшаго пророки. Ово исповедање потврдили су сви доцнији Васељенски сабори као богооткривено, савршено и неизменљиво, јер су Оци свих Васељенских сабора били убеђени да Никејо-цариградски Символ „савршено учи о Оцу, Сину и Светоме Духу".[87] Карактеристичан је у том погледу римски сабор, који је одржан под претседништвом папе Дамаса. На њему је осуђено лажно учење духоборaца о Светоме Духу, и донете одлуке које су биле послате Павлину, епископу антиохијском. У њима се вели: „Ако ко не буде говорио и исповедао да Дух Свети јесте заиста и сопствено од Оца (τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς εἶναι ἀληθῶς καὶ κυρίως), као што је и Син од суштине Божје и Бог, Божја Реч, — да буде анатема. Ако ко буде говорио да је Дух створење, или да је постао кроз Сина (εἴτις εἴπη εἶναι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ποίημα, ἢ διὰ τοῦ Υἱοῦ γεγενῆσθαι), — да буде анатема. Ако ко не буде говорио да је у Оца и Сина и Светога Духа једно Божанство, власт и господство, једна слава и владавина, једно царство, једна воља и истина, — да буде анатема. Ако би ко и правилно мислио о Оцу и Сину, али не буде правилно веровао о Духу Светом, тај је јеретик".[88]

Као што се Син рађа од Оца на тајанствен и несхватљив начин, тако и Дух Свети исходи од Оца на начин не мање тајанствен и не мање несхватљив. Вечно исхођење Духа од Оца сачињава с једне стране вечиту разлику између Духа Светога као Лица и Оца као Лица и Сина као Лица; с друге стране чини га у свему осталом једнаким и равним са Оцем и Сином. „Размишљајући о овоме просто и на обичан начин, вели свети Григорије Ниски, ми верујемо и исповедамо, да у свему постојећем и мислимом што се налази у свету, и изнад света, у времену и пре векова, са Оцем и Сином мора бити подразумеван и Дух Свети, који није лишен ни воље, ни дејствовања, нити

[87] IV Васељ. сабор, Binii Concil. T. III, p. 339.

[88] Теодорит, Eccles. hist. V, 11.

чега другог што се побожно замишља као добро. И стога, изузев разлике у поретку и по ипостаси, ми не примамо разлику ни у чему другом, него говоримо да се Дух рачуна као трећи по реду после Оца и Сина; а трећи и по поретку Предања (Мт. 28, 10). У свему пак осталом исповедамо нераздељно јединство по природи и части, по побожности и слави и велељепију, и по власти над свима, и по благочестивом исповедању".[89]

Исхођење је начин, облик постојања (τρόπος ὑπάρξεως) Духа Светога као оделитог Лица Божанског. „Дух Свети исходи од Оца, али не рађањем него исхођењем (οὐ γεννητῶς, ἀλλ' ἐκπορευτῶς). Ово је другачији начин постојања, несхватљив и непознат (ἄληπτός τε καὶ ἄγνωστος) као и рађање Сина".[90] „Дух Свети је заиста Дух који происходи од Оца, али не као Син (οὐχ ὑϊκῶς), јер происходи не рађањем него исхођењем (οὐδε γὰρ γεννητῶς, ἀλλ' ἐκπορευτῶς)".[91] „Дух Свети је увек био, и јесте, и биће; Он нити има почетка нити ће имати краја, него се увек са Оцем и Сином сврстава и збраја... Све што има Отац припада и Сину, осим нерођености; све што има Син припада и Духу, осим рођености".[92] „Не називам Духа Светог ни нерођеним, вели свети Василије Велики, (јер знам једног Нерођеног), ни рођеним (јер из Предања вере знамо Јединородног); о Духу пак истине, будући научени да Он исходи од Оца, исповедамо да је Он од Бога несаздано".[93] „Треба знати једнога Бога Оца, беспочетног и нерођеног, и

---

[89] De Spir. Sancto.

[90] Св. Дамаскин, De fid. I, 8; col. 816 C. Св. Кирил Александриски пише: „Ми знамо да Дух исходи од Оца, али не истражујемо на који начин исходи, држећи се у оним границама, које су нам поставили богослови и блажени људи" (De Trinit. c. 19). — „Шта је дакле исхођење (ἡ ἐκπόρευσις)? пита св. Григорије Богослов; и одговара: Реци ти шта је нерађање (τὴν ἀγεννησιαν) Оца, па ћу ти ја објаснити рођење Сина и исхођење Духа, и обојица ћемо залудети удубљујући се у тајне Божје (εἰς θεοῦ μυστηρία). И ко смо ми да то чинимо, ми који нисмо у стању сагледати оно што је под нашим ногама, исчесть песка морскаго и капли дождевыя и дни вѣка (Сирах. 1, 2), акамоли проникнути у дубине Божје и објаснити тако неисказану и надумну природу" (Orat. 31, 8; t. 36, col. 141 B. C.).

[91] Св. Григор. Богосл., Orat, 39, 12; t. 36, col. 348 B.)

[92] Он, Orat. 41, 9; t. 36, col. 441 B. C.

[93] Epist. 125.

једнога Сина који је рођен од Оца, и једнога Духа који има постојање од Оца (ἐκ Θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον), који уступа Оцу нерођеност и Сину рађање, а иначе је у свему осталом саприродан (συμφυὲς) Њима и сапрестолан, подједнако славан и поштован".[94] „Уверавам, писао је свети Василије Велики, свакога човека који исповеда Христа а одриче Бога, да му Христос ништа користити неће; уверам такође свакога онога који призива Бога, али одбацује Сина, да је вера његова узалуд; уверавам исто тако и свакога онога који отстрањује Духа Светога, да ће његова вера у Оца и Сина бити бескорисна, јер он не може имати ове вере без присуства Духа. Јер ко не верује у Духа, не верује у Сина; а ко не верује у Сина, не верује у Оца. Нико не може Исуса Господом назвати осим Духом Светим (1 Кор. 12, 3). Бога нико није видео никад: Јединородни Син који је у наручју Оца, Он га објави (Јн. 1, 18). Који не верује у Духа, нема удела ни у истинском поклоњењу, јер је немогуће друкче се клањати Сину осим Духом Светим, и немогуће је друкче призивати Оца осим Духом усиновљења".[95]

Сумирајући својим облагодаћеним духом богооткривено учење Цркве о Светоме Духу, свети Дамаскин вели: „Верујемо и у једнога Духа Светога, Господа животворног, који од Оца исходи и у Сину почива, који је Оцу и Сину спокланяемъ и сславимъ, пошто је једносуштан и савечан; у Духа од Бога, Духа правога, силнога, извор мудрости, живота и освећења; у Бога који са Оцем и Сином постоји и назива се; несазданога, потпунога, творца, сведржитеља, светворећега, свемоћнога, бескрајно моћнога, који господује над целокупном твари (δεσπόζον πᾶσης κτίσεως) а над којим нико не господује, који обожује а кога нико не обожује (θεοῦν οὐ θεούμενον), који испуњује а не испуњује се, који освећује а кога не освећују, Утешитеља, јер прима молитве свију, у свему подобан Оцу и Сину; који од Оца исходи, и кроз Сина се свој твари даје и усваја (ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον, καὶ δι' Υἱοῦ μεταδιδόμενον καὶ μεταλαμβανόμενον ὑπο πάσης κτίσεως); који кроз себе ствара и осуштињује (οὐσιοῦν), освећује и чува

[94] Св. Григор. Богосл., Orat. 32, 5; t. 36, col. 180 B..

[95] De Spir. Sancto, c. 11.

сву твар; који је ипостасан, постоји у својој сопственој Ипостаси (ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει ὑπάρχον), нераздвојив и недељив од Оца и Сина; који има све што има Отац и Син, осим нерођености и рођености. Јер Отац је безузрочан и нерођен, пошто није ни од кога већ сам од себе има своје биће, нити ишта што има — има од неког другог; напротив, Он је почетак и узрок свега. А Син је од Оца по рођењу; Дух пак Свети иако је такође од Оца, али није по рођењу него по исхођењу."[96]

Богоотркивену истину о личном својству Светога Духа Црква одувек ревносно крили и чува у своме благодатном, светом, апостолском, весељенском самосазнању и молитвено изражава својим богослужењем, нарочито на дан свете Педесетнице. Око чудесне Личности кроткога Утешитеља она молитвено плете раскошне венце своје смирене вере и благодатне речитости: „Духъ Стятый бѣ убо присно, и есть, и будетъ: ниже начинаемъ, ниже престаяй, но присно Отцу и Сыну счиненъ и счисляемъ: животъ и животворяй: свѣтъ, и свѣта податель, самоблагій, и источникь благостыни: имже Отецъ познавается, и Сынъ прославляется, и отъ всѣхъ познавается; едина сила, едино счетаніе, едино поклоненіе Святыя Троицы."[97] „Духъ Святый, свѣтъ и животъ, и живый источникъ умный: Духъ премудрости, Духъ разума, благій, правый, умный обладаяй, очищаяй прегрѣшенія: Богъ и боготворяй, огнь отъ огня происходяй: глаголяй, дѣяй, раздѣляяй дарованія, имже пророцы вси, и божественніи апостоли съ мученики вѣнчашася, странное видѣніе, огнь раздѣляяйся въ подаяніе дарованій".[98] А моли-

---

[96] De fid. I, 8; col. 821 BC.

[97] Хвалитна стихира. на грчком она гласи: Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἦν μεν ἀεί, καὶ ἔστι, καὶ ἔσται, οὔτε ἀρξάμενον, οὔτε παυσόμενον, ἀλλ' ἀεὶ Πατρὶ καὶ Υἱῷ σοντεταγμένον, καὶ συαριθμούμενον · ζωὴ, καὶ ζωοποιοῦν · φῶς, καὶ φωτὸς χορηγὸν, αὐτάγαθον, καὶ πηγὴ ἀγαθότητος · δι' οὗ Πατὴρ γνωρίζεται, καὶ Υἱὸς δοξαζεται, καὶ παρὰ πάντων γινώσκεται, μία δύναμις, μία σύνταξις, μία προσκύνησις τῆς ἁγίας Τρίαδος.

[98] Хвалитна стихара. На грчком гласи: Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, φῶς, καὶ ζωή, καὶ ζῶσα πηγὴ νοερά. Πνεῦμα σοφίας, Πνεῦμα συνέσεως · ἀγαθόν, εὐθές, νοερόν, ἡγεμονεῦον, καθαῖρον τὰ πταίσματα. Θεὸς, καὶ θεοποιοῦν · πῦρ, ἐκ πυρὸς προϊόν, λαλοῦν, ἐνεργοῦν, διαιροῦν τὰ χαρισματα · δι' οὗ Προφῆται ἅπαντες,καὶ Θεοῦ Ἀπόστολοι, μετὰ Μαρτύρων ἐστέφθησαν · ξένον ἀκουσμα, ξένον θέαμα, πῦρ διαιρούμενον εἰς νομὰς χαρισμάτων.

твена раскликтаност Цркве као да врхуни у стихири, пуној еванђелског заноса и усхићења: „Пріидите, людіе, Тріипостасному Божеству поклонимся, Сыну во Отцѣ, со Святымъ Духомъ: Отецъ бо безлѣтно роди Сына, и Духъ Святый бѣ во Отцѣ, со Сыномъ прославляемъ: едина сила, едино существо, едино Божество, емуже покланяющеся, вси глаголемъ: Святый Боже, вся содѣявый Сыномъ, содѣйствомъ Святаго Духа: Святый крѣпкий, имже Отца познахомъ, и Духъ Святый пріиде въ мірь: Святый безсмертный, утѣшительный Душе, отъ Отца исходяй, и въ Сынѣ почиваяй: Троице Святая, слава Тебѣ.[99]

26. Антитринитарне јереси

Још од најстаријих времена црквено учење о Светој Тројици постало је камен спотицања и саблазни за све оне који су хтели да мером људског разума измере неизмерну тајну богооткривене истине. Учење Светог Писма о Светој Тројици Црква је благодаћу чувала у религиозном сазнању својих чланова, и поступно га формулисала у догму, с обзиром на заблуде јеретика, а са циљем да се очува неповређеност и јединство праве вере. Разни јеретици су са разних страна нападали еванђелско учење о Светој Тројици, а Црква је на то одговарала јаснијим, потпунијим и одлучнијим формулисањем нападнутих страна богооткривеног учења. Кратку еванђелску формулу крштења (Мт. 28, 19) свети Оци су богомудро развили, посведочили и потврдили. Против сваке заблуде они су из својих облагодаћених душа изводили непобедиве еванђелске истине, и својим подвизима омогућавали победу истине над заблудом.

Историја антитринитарних јереси има, у главноме, три периода: 1) од Керинта до Арија, 2) од Арија до Социна, и 3) од Социна до данас.

---

[99] Стихира на вечерњу св. Педесетнице, на Госп. воззв. Слава и нынѣ. — Црква молитвено и богослужбено исповеда да намъ је Господ Христос „въ великій спасительный день Пятдесятницы праздника“ показао „тайну святыя и единосущныя, и соприсносущыя, и нераздѣлимыя, и несліянныя Троицы“ (Из коленопреклоне молитве у недељу св. Педесетнице).

1. Први период обухвата доба у коме се је хришћанско учење одређивало на супрот јудаизму, гностицизму и грчкој-философији. Једни су јеретици, следујући грубим појмовима јеврејским о Месији као човеку и земаљском цару, хтели по сваку цену да остану при вери у једнога Бога, и нису разликовали у Божанству никаква лица. Такви су били у 1 веку: Керинт и евионити, а у 2 веку: Теодот и Артемон. Други јеретици, који су били под утицајем источне философије, сматрали су Господа Исуса и Светог Духа за еманације божанства, и то еманације ниже од самог Бога. Такви су били гностици разних врста. А трећа врста јеретика сматрала је да су три Божанска Лица само три разне појаве једног истог Бога. Такви су били у другом веку Праксеј, у трећем Ноет, Савелије, Павле Самосатски.

Керинт је савременик светога Јована Богослова; пореклом је Јеврејин. Свети Иринеј овако излаже његов систем: изнад свега постоји врховни Бог. Свет је створио демиург. То је нека сила, која је потпуно одвојена и удаљена од врховног Бога, и не познаје га. Исус није рођен од Деве, него је син Јосифа и Марије, рођен као остали људи, само их превазилази праведношћу, мудрошћу и разумношћу. После крштења на њега је од врховног Бога сишао Христос у облику голуба. Тада се он оспособио да објави врховног, непознатог Оца, и да чини чудеса. Али је, најзад, Христос, као биће духовно и нестрадално (impassibilis), оставио Исуса, те је Исус сам пострадао и васкрсао.[100] Још је Керинт учио да је старозаветни закон био дат од анђела, и да Бог Јевреја није био Господ него анђео.

Евионити су примили хришћанство као реформисано јудејство. По њиховом учењу: постоји Бог једини, творац и господар света. Христос је за њих обичан човек (ψιλὸς ἄνθρωπος), рођен од Јосифа и Марије. Тачним испуњавањем Мојсејевог закона Исус је постао Христос, што може и сваки постати. Практиковање обрезања и верност старозаветним заповестима и обичајима неопходни су за спасење.

[100] Св. Иринеј, Contra haer. I, 26, 1.

Евионити су примали само Еванђеље по Матеју као Еванђеље Јевреја, а одбацивали су апостола Павла и његове посланице, јер су га сматрали за отпадника од закона.

Теодот кожар, али учен човек, приликом гоњења одрекао се Господа Христа, и из Византије отишао у Рим, да би сакрио своју срамоту. Али у Риму буде препознат, и да би се оправдао он изјави да се, одричући се Исуса Христа, он одрекао не Бога него само човека. По њему, Исус је био само човек, који се родио од деве, и живео побожније од осталих људи. На њега је при крштењу сишао Христос у облику голуба и даровао му моћ, која му је била потребна да изврши своју мисију. Али ипак то Исуса није учинило Богом.

Артемон је учио слично Теодоту. Порицао је Божанство Господа Исуса, а тиме и ипостасност Сина у Светој Тројици.

Гностицизам је кроз многобројне своје претставнике, у главном, хтео да хришћанство претвори у религиозну филозофију. У том свом потхвату он је пао у велику заблуду према хришћанском догмату о Светој Тројици. Сви разноврсни правци гностицизма могу се, у главном, свести на ова начела:

Од вечности постоји један врховни Бог; он је Плирома, пуноћа савршенства и блаженства, извор свега. Од њега су се, у извесним периодима, поступно еманирала бића, звана Еони (αἰών), у којима је Он ограничио своју бескрајност, и у свакоме од њих пројавио по једно своје божанско својство. Еони, нижа божанска бића, створили су сва бића нижа од себе, јер су они прелаз од Бескрајног крајном. Дугим процесом еманације бића су се све више удаљавала од Бескрајног, и постајала све ближа и ближа крајном. Материјални свет стоји насупрот свету еманације. Он је постао на овај начин: Еон најближи Божанству, Софија, пао је и отпао од врховног Бога желећи да постигне највећу светлост и потонуо у мрак. Онда је бунтовни син Софије, Еон демиург, створио материјални свет. Овај демиург је Бог Старог Завета; а Бог Исусов је различит, и узвишенији. Стварањем материјалног света поникао је дуализам: на једној се страни налази царство духа, светлости и добра, а на другој — царство материје, мрака и зла. Човек је мешавина духа и материје, добра и

зла. Потиснути материју из човековог бића, свести човека на дух, то је велико дело човекове моралне дисциплине, које достиже свој врхунац понирањем у виши свет духа и светлости. Али то дело омета демиург, који као владар у материјалном свету спречава овај процес одухотворења човека, и задржава га у своме царству материје. Да би паралисао зло дело демиургово, да би помогао човеку у његовом моралном усавршавању, и да би осигурао његово коначно ослобођење од окова материје и демиурга, један од главних Еона дошао је у свет као спаситељ човека. Овај божански Еон сјединио се са материјалним и земаљским телом човека Исуса, кога је Јован крстио на Јордану, и тако га учинио Христом. Посао Исуса спаситеља је двојак: да ослободи палу Софију, и да покупи семе светлости које је падом Софије пало у мрак и помешало се с њим. Стварни циљ спаситеља, који је Исуса употребио као своје оруђе, био је да саопшти тајни γνῶσις. Помоћу овог гносиса, сачуваног у гностичком предању, узвишенији људи ослобођавају се земаљских окова и враћају у царство светлости. Смрт Христова била је дело злог демиурга. Пред распеће небески Еон је напустио Исуса, и распето тело није имало удела у спасењу човека. Напуштајући Исуса, небески Еон се вратио у виши духовни свет са ослобођеном Софијом и тиме васпоставио хармонију у Плироми.

Из реченога јасно се види да Христос гностицизма није ни Бог ни човек већ неко међубиће. Као еманације врховног Бога Он је природом бића свог нижи од свог извора; као таква божанска еманација Он није могао обитавати у вештаственом и, слетствено, злом телу. Зато је Исус био или прост човек на кога је Еон Христос сишао у време крштења и напустио га пред распеће, или је тело, у које је Христос био привидно обучен, било призрак, и сва дела његова била привидна. У гностицизму искупитељ-спаситељ увек остаје одвојен и различит од историског Исуса, који је само врло духован човек, сједињен само на извесно време са небеским искупитељем. Он је божански учитељ који је својим апостолима предао тајни γνῶσις помоћу кога се људска природа пречишћује.

Очигледно је да у оваквом систему какав је гностички нема места за хришћанску богоотркивену догму о Тројичном Божанству, једносушном и троличном.

Маркион је развио своје учење на принципу дуализма. По њему, постоје два начела, два бога: Бог Старог Завета, творац света, који није рђав по себи, али је строг, суров, несталан, зна само са правду и силу, од њега долазе све патње човечанства, и — Бог откривен Исусом, који је виши од старозаветног Бога, јер је благ, добар, милостив, пун саучешћа. Ма да се свет није обазирао на њега, јер не беше његово дело, он је ипак хтео, из сажаљења, да му помогне.

У Исусу Христу и Исусом Христом се отркива врховни Бог. Исус Христос је спасоносни Дух. Он нема ничег заједничког са старозаветним Месијом. Као што има два бога, тако има и два Христа. Месијанска пророштва Старога Завета не односе се на Исуса Христа него на другог Месију, који има да се јави доцније као посланик праведног старозаветног Бога. Исус Христос се није родио, него је изненада „у петнаестој години владавине Тиберија сишао у галилејски град Капернаум," сишао, разуме се, с неба. Он је имао привидно тело; ништа није позајмио од демиурговог дела. Његова проповед претставља непрекидну противност старозаветном закону, пророцима и целокупном домостројy демиурговом. Али му демиург и његове присталице нису то опростили. Исуса хватају и распињу. Међутим Исусово распеће и живот до распећа постају средство спасења за људе. Добри Бог нас искупљује од демиурга. Затим спаситељ силази у ад да тамо проповеда Еванђеље и објави спасење.

Због оваквог свог учења, које у основи онемогућава сагласност са хришћанском догмом о Триипостасном Божанству, Маркион је био одлучен од Цркве.

Монархијанизам је јерес која се појавила крајем другога века. Пошто нису могли да помире тројичност Лица са јединством, једноначелношћу (μοναρχία) Божјом, монархијани су, у име јединства Божјег, или потпуно одбацивали постојање других лица у Богу осим једног, или под њима разумевали само разне облике и пројаве једног и истог божанског лица. Отуда постоје две врсте монархијанизма: динамички и мода-

листички. Претставници првог претстављају Христа као човека обичног, који је више него Пророци обдарен божанском благодаћу, мудрошћу и силом (δυνάμει, отуда δυναμικὴ μοναρχία), а претставници другог претстављају Оца, и Сина и Светога Духа као три облика (modi, τρόποι; отуда modalismus, τροπικὴ μοναρχία).

Као претече динамичког монархијанизма могу се сматрати јеретици *алоги* (ἄλογοι), који су порицали вечно постојање Христа као Логоса, а сматрали су га за човека који у себи носи Божанство Оца. Као њихов духовни отац и вођ може се сматрати Теодот, кожар из Византије. Његови ученици: Теодот мењач, Артемон, Асклепијадис и Аполонид, преиначили су учење свога учитеља и учили да је Христос био човек у коме је обитавало Божанство.

Први облик модалистичког монархијанизма имамо у јереси патрипасијана. Претставници ове јереси били су Праксеј, Ноет, Верон и Берил. Они су учили да је Бог један не само по природи или бићу, него и по лицу. „У ствари, Отац је тај који је сишао у утробу Деве и родио се, и рађајући се постао Син, свој сопствени Син себи, произлазећи од себе.“[1] Отац је сам себе учинио сином себи. Отац је тај који се родио, страдао и умро (Pater natus, Pater passus est; отуда патрипасијанизам). Св. Иполит вели за Ноета: „Он тврди да је Христос сами Отац и да се сам Отац родио, страдао и умро“.[2] „Ноет вели да је Христос казао: Ја и Отац једно смо. Али нека он види и разуме да Христос није казао: Ја и Отац смо једно Ја, него — једно *смо:* а израз *смо* указује на два Лица а на једну силу“.[3] Праксеј је сматрао да се Отац назива Сином према приликама. Исти Бог као невидљив, нерођен, нестрадалан назива се Оцем, а као видљив, рођен и страдалан назива се Сином. Праксеј је сматрао за алегорију оно што се у Јовановом Еванђељу говори о Логосу.

---

[1] Св. Иполит, Philosoph. X, 10; X, 27.

[2] Contra Noët. 1.

[3] ib. 7.

Савелије је разрадио и допунио модалистички монархијанизам и развио га у философски систем своје врсте. Суштина његовог учења је: Бог у себи самом чиста је и недељива монада (μονάς); као такав он је једно једино лице: зове се υἱοπάτωρ = синоотац. Али излазећи из свога покоја и ћутања ради стварања света и промишљања о свету, Он се јавља у три различита облика (σχηματισμούς): у Оца, Сина и Духа. У Старом Завету Он се јавља као Отац — законодавац, у Новом као Син — спаситељ. А као Дух Свети Он освећује душе. Отац, Син и Свети Дух нису три посебна лица у божанској монади, него су то три поступне појаве, три модуса, три маске, у којима се божанска монада објављује свету. Ова три сукцесивна стања не сачињавају никакве личне разлике у самој божанској монади; она су само три аспекта, три модалитета, три имена једног истог бића (ἐν μίᾳ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίαι), тј. три облика откривења једног Бога, који у лицу Оца дела као творац и законодавац, у лицу Сина као искупитељ од оваплоћења до вазнесења, и у лицу Светога Духа као осветитељ, од вазнесења до данас. После сваког откривења дотично се лице враћа у монаду; Син се већ вратио, а Дух ће се вратити после потпуног освећења верних, на крају векова. Када се Отац откривао свету, тада није постојао ни Син, ни Дух Свети, а када се почео откривати Син, престао је постојати Отац, као што је са откривењем Светога Духа престао постојати Син. Доћи ће време када ће се и Дух Свети, завршивши своје откривење, вратити у божанску монаду, куда су се вратили Отац и Син, да би Бог био све у свему.

Значајни претставник модалистичког монархијанизма био је *Павле из Самосате,* епископ антиохијски (изабран око 260 г.). Против њега су држана у Антиохији три сабора од 263 — 268 г. Трећи сабор (267 и 268) га је одлучио од Цркве као јеретика. Његово се учење састојало у овоме: У Богу постоји само једна личност (πρόσωπον ἓν); али се ипак у њему може разликовати разум (λόγος) и мудрост (σοφία). Овај логос и софија немају ни своју сопствену суштину, ни биће (ἀνυπόστατος); они су проста својства. Бог од вечности изговара своју Реч = Логос, али је Логос безличан. Ова Реч делала је у Мојсеју, у Пророцима, а нарочито у Исусу, Сину Да-

видовом, рођеном од Деве дејством Светога Духа. Исус је само човек: он је одоздо (κάτωθεν), али га је Реч инспирисала одозго (ἄνωθεν), и инспиришући га сјединила се с њим. Јединство Исуса са Богом састојало се само у томе, што је имао једну вољу са Богом. Ова безлична Реч (Логос) била је у Исусу као у храму, и није учинила да Исус буде Бог као личност. Али благодарећи том сједињењу Исус је постао јединствено и изузетно биће. Помазан Духом Светим при крштењу он је постигао морално савршенство. Његова љубав према Богу је без слабости; његова воља је непогрешна; његова узвишеност је натприродна. Као награду за то Бог му је дао моћи да чини чудеса. И он триумфује над грехом, не само у себи, него и у нама: он нас искупљује и спасава. Чистота његова живота као и његова страдања чине име његово драгоценијим од сваког имена; он је постављен за судију живих и мртвих, обучен у божанско достојанство, тако да га ми можемо звати „Бог рођен од деве; Бог објављен у Назарету". У аналогом смислу може се говорити и о његовој преегзистенцији, јер Исус није преегзистирао супстанцијално и лично (οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει) до свог рођења, али је он предвиђен и предодређен Богом, објављен и претсказан од Пророка̂.

2. Други период антитринитарних јереси отвара се аријанизмом. Својим учењем *Арије* (+ 336) је толико узбунио Цркву, да је због тога сазван I Васељенски сабор (325 год.) у Никеји, који је осудио Арија и формулисао Црквено догматско учење о Сину Божјем у никејском Символу вере.

Аријево учење састојало се у овоме:

Бог је један. Он је једини нерођен, беспочетан, вечан, неисказан, несхватљив, и нема себи равна. Он не може своје биће, своју суштину давати другима, делити је, јер би то значило да је сложен, дељив, променљив, што је немогуће. Ономе што је створено Он не може давати своје биће, које је нестворено. Стога треба осудити изразе који претпостављају заједницу и рађање. Све што је ван Бога створено је из ничега вољом Божјом. Бог није увек био Отац, јер иначе створено не би било створеним већ вечним. Бог није увек био Отац, него је било када је Бог био сам и није био Отац, а доцније је постао Оцем.

Овај Бог је хтео да створи свет, зато је претходно створио оруђе стварања, једно више биће, које се у Светоме Писму назива Речју = Логосом, Мудрошћу, Сином, Обличјем. Логос је посредник између Бога и света. Он је пре свих створења пре времена (ἀχρόνως) и пре векова (πρὸ αἰώνων), јер и време и векови почињу кад и свет; а све њих је створио Логос. Али и Логос није вечан, нити савечан Богу (ἀίδιος ἢ συναὶδιος), јер је и Он створен из ничега. Он потиче од Бога уколико је створен од Бога, али ни у ком смислу од Божје суштине. Он је постао из ничега (ἐξ οὐκ ὄντων), и било је када њега није било, и није га било пре но што је постао, а почео је да постоји онда када је створен. Логос није од суштине Божје (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ), али је постао и постоји вољом Божјом. Он није ни исте суштине са Оцем, ни истих својстава. Када би то био, онда би постојала два Бога.

Да би означио начин на који је постао Логос, Арије употребљава изразе: рођени, родио се, родивши се (γεννήσαντα, ἐγέννησεν, γεννηθείς). Али Логос није Син Божји по природи него по благодати (κατὰ χάριν). Бог га је учинио својим сином предвиђајући његове заслуге. Логос није истинити Бог (Θεὸς ἀληθινός); он је бог само у оном смислу у коме Свето Писмо праведнике назива боговима, јер је он посве туђ и несличан суштини и личности Оца (ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος). Он се назива Логосом и Мудрошћу, али и ови атрибути припадају њему утолико уколико их добија од нестворене Мудрости и Логоса који су у Богу. У ствари, он је једна од многих створених сила којима се Бог служи по својој вољи. Он није раван Богу, нити једносуштан са Њим (οὐδὲ ὁμοούσιος αὐτῷ). Њему је Бог туђ по суштини, јер беспочетно постоји.

Пошто Син није Бог по природи, пошто није вечан, то и његово знање није савршено. По природи он је променљив (τρεπτός) као и остали људи. Сину је Отац невидљив, и он не може потпуно и тачно ни видети ни знати свога Оца; што Син види и зна, то види и зна по својим сопственим моћима као и остали људи. Он нема савршено знање о Богу, нити о себи самом. Ма да је Логос створ, ипак није као остали створови. Он је савршени створ Божји (κτίσμα τοῦ Θεοῦ τέλειον);

Бог може саздати створење, које би било равно Логосу, али не које би било више од њега. Својом сталном наклоношћу ка добру, уз припомоћ благодати Божје, Логос се развијао и удостојио славе, поштовања и самог имена Бог, који су му Отац и Црква приписали. Моралним усавршавањем и дејством благодати Христос је постао оно што је био, тако да се може назвати: јаки бог (ἰσχυρὸς θεός). Он се благодаћу обожио (ἐθεοποιήθη), зато се и назива по имену бог, као и сви остали људи који се благодаћу обоже. О оваплоћењу и човечанству Логосовом важи све оно што је у Светом Писму и Предању речено. Он је узео на себе истинско тело; афекти, које историски Христос пројављује, показују да он није потпуно Бог већ биће подложно страдању.

Аријево учење о Светоме Духу није јасно. По њему, Дух је самостално биће; са Оцем и Сином он сачињава тројство. Али Дух Свети је бескрајно удаљен, одвојен од других двеју личности; он им је туђ по суштини; он нема ни исту суштину ни исту славу. Вероватно је да је Арије сматрао да је Син створио Духа, и да му је овај подређен.

Полуаријанци су ублажили аријанизам и хтели да се држе неке средине између православних (никејаца) и аријанаца. Избегавали су главни термин никејског Символа: ὁμοούσιος, који тачно карактерише однос Сина према Оцу, а употребљавали су реч: ὁμοιούσιος (сличносуштан). По њима, однос Сина према Оцу одређује се тачније речју ὁμοιούσιος него ли речју ὁμοούσιος. Суштина Сина слична је суштини Оца, разликујући се од ње само тиме што није истоветна с њом. Он је истинити Син, рођен ван времена и пре свих векова. Он је сличан Оцу по суштини (ὅμοιος κατ' οὐσίαν) и по Божанству (κατὰ τὴν θεὸτητα).

На Никејском сабору епископ анкирски *Маркел* био је један од најватренијих поборника за ὁμοούσιος. Али је затим, пишући против аријанаца, и сам пао у јерес. Она се састоји у овоме:

Треба најпре, мисли Маркел, утврдити јединство Бога. Постоји монада из које истиче триада, јер је немогуће, ако се пође од три личности, свести их на јединство. Бог је недељива монада, једно лице (πρόσωπον) а не три. Ипак у Богу по-

стоји Логос. Маркел не каже: Син, јер сматра да се имена: Син, Христос, Исус, Живот, Пут, и тд. односе једино на оваплоћеног Логоса. Неоваплоћени (ἄσαρκος) Логос није Син; Он је просто Логос. И о овом Логосу Свето Писмо нам каже три ствари. Прво, да он беше у почетку (ἐν ἀρχῇ), што значи да беше у Оцу потенцијално (δυνάμει); друго, да он беше у Бога (πρὸς τὸν Θεόν), што значи да беше у Бога стварно, као енергија (ἐνεργείᾳ), и да је све сам створио; треће, да Логос беше Бог, да би нам се показало да Божанство није дељиво, пошто Логос беше у Богу и Бог у Логосу. Логос је такође вечан, једносуштан са Богом (ὁμοούσιος, αὐτοούσιος). Логос, који је δύναμις у Богу , пројављује се у стварању света као стварлачка делатност (ἐνέργεια δραστική; ἡ ἐνέργεια τῆς πράξεως) Та δύναμις почиње своју делатност стварањем света, али тек оваплоћењем Логос, који је обличје невидљивог Бога, постаје видљив. У Христу је Логос постао личност и Син Божји, првороћени и цар. У Христу је сва твар оглављена (ἀνακεφαλαιώσασθαι), и човек — грешник, чија се природа налазила такође сједињена са Логосом, постао је овим сродством усињен Богу, непропадљив и бесмртан. Тога ради се Логос и оваплотио. Али тело не приличи Богу. Иако је васкрсењем стекло бесмртност, оно тиме није постало достојније Бога, који је изнад бесмртности. Може се, дакле, сматрати да ће се Логос, после другог доласка, лишити свога човечанства и вратити Богу, као што је био пре стварања света. Триада ће се сажети у монаду. Тада ће Бог бити све у свему.

До силаска на Апостоле Дух Свети се, учи Маркел, садржао у Логосу и Оцу. Али у тренутку силаска, монада се проширила у триаду (ἡ μονὰς φαίνεται πλατυνομένη εἰς τριάδα).[4]

Маркелов ученик *Фотин*, епископ сирмијски, учио је да је Бог само једна ипостас, али има у себи свој Логос. Он је λογοπάτωρ. До свога оваплоћења Логос је био само Логос, а Сином је постао тек од момента свога оваплоћења. Уколико

[4] Римски сабор 380. г. и Цариградски 381 г. анатемисали су маркеловце.

је унутрашњи, овај Логос је менталан, појмован (ἐνδιάθετος); уколико је делатан, он постаје изражен, испољен (προφορικός); и ово испољавање, ово продужење (prolation) сачињава у Богу прво проширење (πλατυσμός). Дух Свети сачињава друго проширење.[5]

Аеције († 367) и *Евномије* († 393), крајњи левичари у аријанизму, негативношћу свога учења превазишли су све остале аријанце и полуаријанце. Они су учили: Бог је биће у суштини просто и једно. Он је суштином нерођен. Пошто је бескрајно прост, Он је потпуно разумљив и схватљив. Ја знам Бога, говорио је Евномије, као што Он сам зна себе. Али пошто је Бог суштаствено нерођен и непродуктиван, то све што је рођено или произведено, не би могло бити Бог; оно не може бити ни ὁμοούσιον, ни ὁμοιούσιον, ни чак ὅμοιον Богу; оно мора бити од друге суштине (ἐξ ἑτέρας οὐσίας), мора бити ἑτεροούσιον, мора бити неслично (ἀνόμοιον). Син, пошто је створен, сличан је Оцу у моралном погледу, али му није сличан по бићу. Он је и по свему и по суштини несличан Оцу (ἀνόμοιος καὶ κατὰ πάντα καὶ κατ' οὐσίαν). Сва се његова привилегија састоји у томе што је он биће које је прво до Бога, док су сва друга створења, рачунајући и Светога Духа, дело Сина. Син је у том смислу створење нестворено (κτίσμα τοῦ ἀκτίστου), не као једно од створења̂.

Присталицама ове двојице јеретика дају се имена: аецијани, евномијани, аномијани, ексуконтијани, хетероусијасти.

Угледни претставник полуаријанаца, епископ цариградски *Македоније,* развио је на начелима аријанизма свој јеретички систем. Он је објавио да је Дух Свети створ, и то створ Сина, зато је нижи и од Оца и од Сина. јер кад не би био створ, онда би он био или други Син Божји, или унук. Дух Свети је не само створ, него је исто што и анђели, само се достојанством разликује од њих. Као такав, он се може називати Богом.

---

[5] Учење Фотина осуђено је на Миланском сабору 344–345 г., и на антиохијском сабору 344 г.

По свом оснивачу ова се јерес назива македонијанством, а по свом предмету — духоборством. Она је осуђена на II Вас. сабору у Цариграду, који је у свом Символу (чл. 8.) донео догматску одредбу о Духу Светом као Господу животворном, једносушном Оцу и Сину, и равном у слави са Оцем и Сином.

Други Васељенски сабор је донео у свом Символу завршну догматску одредбу о трећем Лицу Свете Тројице. Тако је Црква Никејо-цариградским Символом вере формулисала за свагда своје догматско учење о Светој Тројици. Али и после II Васељенског Сабора јавила се јерес *тритеиста* (трибожника). Они су учили да су Отац, Син и Дух Свети три посебна и оделита божанска лица, која имају три посебне и оделите божанске суштине. Главни претставник тритеизма био је Јован Филопон (шести век), граматик из Александрије.

Из тритеизма се развио *тетратеизам* (четворобоштво). Присталице ове заблуде су учили да у Тројици постоје три засебне божанске индивидуе; а иза њих и одвојено од њих постоји божанска суштина, из које оне црпе своје божанство. На челу ових јеретика стајао је монофизитски патријарх Дамјан, због чега су се назвали „дамјанисти".

3. У трећем периоду, који почиње са добом реформације, на западу су се обновиле многе старе антитринитарне јереси. Међу реформистима, који су по преимућству рационалисти, јављају се у XVI веку одлучни антитринитарци. Такви су Лелије и Фауст Социн. Ондашње антитринитарне мисли нашле су свога систематизатора у Фаусту Социну, по коме се његове присталице називају *социнијани*. Они потпуно одбацују догму о Светој Тројици као нешто што се не слаже ни са Светим Писмом ни са здравим људским разумом. По њима, ова догма противречи Светоме Писму, јер се у њему не само нигде не вели да је Бог тројичан, него се, напротив, у њему налазе изрична места (Јн. 17, 3; 1. Кор. 8, 6; 1. Тм. 2, 5; Еф. 4, 6; Тм. 24, 36), која противрече троличности Божјој. Противречи и здравом разуму, јер се не може ни дијалектички ни логички разумети, како је у једној суштини постоје три посебна лица. Бог је по природи такво просто, несложено би-

ће, да се не може делити на личности. Свето Писмо учи да је само Отац у правом смислу Бог. Суштина Божанства се не може сјединити са човечанством, Бескрајни са крајним; између њих нема никаквих сразмера. Ако би се чак претпоставило да Син Божји постоји као оделита личност, ипак би било немогуће склопити јединство од двеју целина. Јединство двеју природа у једној личности Христа немогуће је. Исус Христос је обичан човек, али човек зачет у Деви дејством Божјим на чудесан начин. Последица таквог зачећа је да је Исус остао слободан од грешних наклоности; шта више, обдарен је вољом, која је природно тежила светости, и која није могла ни заблудети ни бити кушана. Тако рођен и тако обдарен, Исус је био при крштењу помазан Духом Светим. (Дух Свети пак није божанска Личност него сила, енергије Божанства). Исус је био обдарен једним нарочитим вишим знањем: да би могао имати визију Бога Он је пре ступања на јавну проповед био узнесен на небо за извесно време, и добио знање, које је имао да објави свету. Због своје савршене послушности и безгрешног живота Он је опет узет на небо и поверена му је божанска управа над светом. Зато њему припада божанско поштовање. Његово васкрсење је било искључиво дело Божје, ново рођење, којим је он стварно постао ново створење, лично слободно од смрти и несавршенства. Као таквом, њему је поверено управљање Црквом, зато се с правом може називати Богом и поштовати као Бог, али ипак не треба губити из вида да је он само Божји опуномоћеник.

Арминијани са својим вођом Арминијем обновили су у другој половини шеснаестог века аријанизам. Они нису потпуно порекли догму о Светој Тројици, али су учили да је Отац и по реду (ordo), и по власти (potestas), и по достојанству (dignitas) виши од осталих лица, као централно начело Божанства. Само Отац има божанску природу и божанска савршенства, а Син и Дух Свети добијају их од Њега. Отац који рађа већи је од Сина који се рађа, и већи од Духа који исходи.

Сведенборг (1689–1772) и његови следбеници сведенборгијани уче да је Исус Христос једини Бог неба и земље и да је у њему Божанска Тројица Оца, Сина и Светога Духа. Божанска Тројица нема три лица, него је сједињена у једно лице. Сам

Бог Јехова сишао је с неба као божанска истина, која је Реч, и узела на себе човечанску природу, да би човека ослободила адских сила и васпоставила поредак у Духовном свету и у Цркви. Својом борбом са адским силама и својом крсном смрћу Он је извршио велико дело искупљења: сјединио је у своме човечанству божанску истину са божанским добром, или божанску мудрост са божанском љубављу, и тако се вратио у своје Божанство, у коме је био од вечности, заједно са и у своме прослављеном човечанству, због чега Он заувек држи адске силе у покорности, и сви који верују у њега биће спасени.

Религиозни реформистички рационализам нашао је свој философски израз у Канта, Шелинга, Хегела и осталих рационалиста. *Канӣ* је признавао једног Бога, али порицао тројичност у Богу, и сматрао Господа Христа за човека. *Шелингӣ* је у своме философском систему заступао мишљење да је „Апсолутни" у исто време и идеалан и реалан, вечно прелази из стања нереалног у стање реално, остајући увек раван себи. Син Божји је бесконачност која се јавља у границама коначног, а Дух Свети је начело које коначно узводи бесконачном. *Хегел* расматра Божанство као чисту Идеју, као чисту мислену делатност и знање. Али пошто сазнање претпоставља и предмет сазнања, то Бог од вечности Самог Себе разликује и сазнаје или рађа Себе као Сина, и у исто време сазнаје Себе једним или равним Себи, тј. Духом. У систему Хегеловом се ни Син ни Дух не сматрају као вечне посебне личности Божанства. У њега је Бог — вечна идеја. Та идеја, у апстрактном облику, неостварена, јесте — Отац; када се одвоји у појаву, у спољашњост природе, јесте — Син; а када се из појаве враћа у коначни дух и у самосазнање јесте — Свети Дух.

27. Filioque

(Кратки историјат)

Половином шестога века на Западу је међу хришћанима у Шпанији узело маха учење о исхођењу Духа Светога и од Сина (et Filio, Filioque). Томе је нарочито допринео ондашњи популарни севиљски владика Исидор. На III Толедском сабору (589 г.) ово је учење добило известан саборски карактер, јер

су учесници сабора унели у Никејо-цариградски Символ вере после речи: „credimus et in Spiritum Sanctum dominum et vivificatorem ex Patre", још и речи: „et filio (procedentem)"[6]. Стављено на такав начин у ред догмата, ово се учење отада све више и више распростирало међу вернима у Шпанији, чему су нарочито припомогли четврти (634 год.), шести (638 г.), једанаести (675 г.) и петнаести (693 г.) толедски сабори.

Filioque је изазвало велике спорове и на Истоку и на Западу. Локални догмат шпанске цркве поступно је хватао маха на Западу, ма да је често наилазио на отпор код самих епископа. Тако су, за време папе Мартина, западни епископи који су учествовали на Латеранском сабору (649 год.) исповедали своју веру у Свету Тројицу буквално по Никејо-цариградском Символу и уједно с тим дословно поновили одлуку IV Васељенског сабора о неприкосновености и неизменљивости овога Символа.[7] Папа Агатон у једној својој посланици VI Васељенском сабору је писао је да се савршено знање састоји у марљивом и будном чувању свих чланова апостолске вере, верујући и у Духа Светога, Господа животворног, који од Оца исходи; у другој посланици том истом Сабору одлучно је тврдио да се римска црква чврсто држи вере, предане од стране пет Васељенских сабора, и нарочито се брине да се ништа не измени, ништа не дода нити одузме од онога што је одређено правилима светих Васељенских сабора.[8]

Крајем VIII века Гали су под Карлом Великим освојили један део Шпаније и тамо затекли да се на литургијама употребљава Символ вере са уметком Filioque. Ко угледу на то у Галији се почео постепено одомаћивати обичај употребе на литургијама Символа вере са уметком Filioque. Али то је наилазило на отпор и осуду људи јачег васељенског осећања и црквеног сазнања. Тако је тим поводом знаменити богослов галијске цркве Алкуин писао (798 год.) лионским хришћанима у својој деветој посланици: „Љубљена браћо, најозбиљније се чувајте заблуде нових шпанских секата. Следујте у вери

[6] Harduini, Acta concil., tom. III, 471. 472.

[7] Labbei Concil. tom. XV, p. 185 и 189.

[8] Binii Concil. tom. V. p. 62 и 63.

светим Оцима и приљубљујте се васељенској Цркви (universali Ecclesiae) пресветом једнодушношћу, јер је писано: Не преступај границе својих Отаца (Прич. Сол. 22, 28). И немојте ништа ново уносити у Символ католичке вере... Идите отвореним путем апостолског учења и не скрећите са царског пута на беспућа новачења ни десно ни лево".[9] Али овакви протести нису имали ширег и трајнијег успеха, пошто је ватрени поборник Filioque био Карло Велики, у чијој се дворској капели употребљавао Символ вере са тим уметком. То је веома утицало на распрострањење и одомаћење филиоквистичког Символа.

Символ са уметком Filioque појављује се на Истоку почетком деветога века, када су 809 год. галикански монаси „Конгрегације Маслинске горе" допутовали у Јерусалим да се поклоне светим местима и стали на литургији употребљавати филиоквистички Символ вере. Због тога су дошли у сукоб са тамошњим грчким свештенством, чији је одлучни претставник монах Јован, из манастира светог Саве Освећеног, називао њихово учење о Filioque јересју а галиканске монахе јеретицима. Уврећени, галикански монаси упуте поводом тога писмо папи Лаву III, жалећи се и молећи га за заштиту и упутство. „Премилостиви оче, писали су они, извештавамо те о невољи коју овде подносимо. Јован, из манастира светог Саве, писао је против нас говорећи да су галиканци који се налазе на Маслинској гори — јеретици, и рекао нам је да смо сви ми галиканци — јеретици; он одбацује веру нашу говорећи да нема горе јереси... После тога ми смо објавили свештеницима Светога града... и рекли им да ми верујемо онако као и света римска црква,... да у Символу вере говоримо више него они: који од Оца *и Сина* исходи, на што Јован, тај непријатељ душе своје, рече да се баш по тим речима и показујемо јеретици... И тако нам се због овог Јована деси у Светоме граду велика забуна, јер он вели да Дух Свети не исходи од Оца и Сина... На грчком не говоре као ми него веле: *који од Оца исходи*, и реч коју ми употребљавамо на латинском они сматрају за недопуштену".[10]

---

[9] Migne, P. lat. t. 100, col. 288.

[10] Stephan. Baluz. Miscellaneor. tom. VII, p. 15 и 16, Париз 1715. г.

Ову жалбу галиканских монаха папа Лав III пошаље императору Карлу Великом са својим спроводним писмом. Карло Велики поводом тога сазове у Ахену сабор новембра месеца 809 године. Појединости о раду сабора недостају. Зна се: да је на сабору претседавао сам Карло, да је већина била за Filioque, и да је по завршетку сабора послата у Рим папи на одобрење саборска одлука по вормском владици Бернару и корвејском абату Аделхарду. Папа је примио изасланике, и причитавши одлуку сабора о Filioque, изјавио: „Тако мислим, тако држим... Ако би ко хтео о овој ствари другачије мислити или учити, забрањујем; и онога који противно мисли, ако се не би обратио и не би хтео држати овога мишљења, ја сасвим одбацујем".[11] Али, иако се сложио са учењем о исхођењу Светога Духа и од Сина, папа је ипак одлучно одбио молбу изасланика да се Filioque унесе у Никејо-цариградски Символ вере. Он је, са римским сабором (810 год.), наредио да се на две сребрне таблице уреже текст Никејоцариградског Символа вере без Filioque и истакне у храму светог Петра, испод чега стави: „Ја Лав, поставих ово из љубави и ради одржања православне вере (Haec Leo posui amore et cautela orthodoxae religionis)".[12]

Али наследници Лава III, нарочито упорни папа Никола I, учинили су све, успркос протестима који су долазили са истока у име васељенске Цркве и вере, да уметак Filioque у Символу вере остане као догмат на Западу. Од тога доба па до данас римокатолици упорно исповедају и бране ово своје учење. Filioque су задржале у својим Символима и све верске заједнице које су се после реформације одвојиле од Рима.

28. Критика римокатоличког учења о Filioque

Порекло римокатоличког учења о исхођењу Светога Духа „и од Сина" треба тражити делимице у учењу светог Амвросија, а већим делом у учењу блаженог Августина.

---

[11] Migne, P. lat, t. 102, col. 971.

[12] Hefele, Conciliengesch. III 754. s.

Свети Амвросије пише: „Јер као што се Син рађа од Оца, тако и Дух Свети исходи од Оца и Сина (ex Patre Filioque procedit).[13]“ „Када Дух Свети исходи од Оца и Сина, не одваја се од Оца, не одваја се од Сина“.[14]

Блажени Августин на многим местима у својим списима, нарочито у De Trinitate, излаже своје учење о исхођењу Духа Светога и од Сина. Тако он вели: „Не можемо рећи да Свети Дух не исходи од Сина, пошто се тај Дух узалуд не назива Духом Оца и Сина“.[15] „Син је рођен од Оца, и Дух Свети (исходи) од Оца по почетку (principaliter), а пошто Отац без икаквог међувремена даје то исто Сину, то Дух заједнички исходи од Обојице (communiter de utroque procedit)... Не назива се узалуд у Тројици Богом Оцем Онај од кога је рођен Логос и од кога по почетку исходи (principaliter procedit) Дух Свети. Ја сам нарочито додао: по почетку (principaliter), јер се показује да Дух Свети исходи и од Сина (et de Filio). Али и то Му је дао Отац,... као и све што је дао Јединородном Логосу рађајући Га. Слетствено, Отац је тако родио Њега, да би и од Њега исходио општи дар и да би Свети Дух био Духом Обадвојице (amborum)“.[16] „Као што Отац у себи самом има то да Свети Дух исходи од Њега, тако је Он и Сину дао то да од Њега исходи исти Свети Дух, јер ако све што има Син има од Оца, онда Он има и то да Свети Дух исходи од Њега“.[17] Али учећи тако о исхођењу Светога Духа и од Сина блажени Августин одбацује мисао да у Божанству постоје два почетка, два начела: „Начело целокупне Божанствености или боље Божанства јесте Отац (totius divinitatis vel si melius dicitur Deitatis principium Pater est). Ко дакле исходи од Оца и Сина, тај се односи на Онога од кога је рођен

[13] De dignit. condit. human.; P. lat. t. 17, col. 1015; ср. De Spirit. Sanct. c. 9; P. lat. t. 16, col. 732: „Non ergo quasi ex loco mittitur Spiritus, aut quasi ex loco procedit, quando procedit ex Filio.“

[14] De Spirit. Sanct. c. 9; t. 16, col. 733: „Spiritus qouque sanctus cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non separatur a Filio.“

[15] De Trinit. IV, 20. 29; ср. ib. XV, 26, 45; Contra Maximin. II, 14, 1.

[16] De Trinit. XV, 17, 29.

[17] ib. XV. 16, 47; sr. In Joann. evang. tract. 99, n. 9.

Син".[18] „Треба објавити да су Отац и Син начело (principium) Духа Светога, не два начела".[19] — Али овакво своје учење о исхођењу Светога Духа и од Сина сам блажени Августин је сматрао не као предану веру, него као своје лично, приватно мишљење. Јер он о томе пише: „Било истинито ово мишљење или неко друго, неопходно је непоколебљиво држати веру и називати Оца Богом, Сина Богом и Духа Светога Богом, но не три бога".[20]

Ослањајући се на ауторитет блаженог Августина римокатолички богослови тврде да се њихово учење о Filioque оснива на Светом Писму и Светом Предању.

1. У одбрану свога филиоквистичког учења римокатолици се, на прво место, позивају на самог Спаситеља, и то на речи које је изговорио на Тајној вечери: Кад дође Утешитељ, кога ћу вам послати од Оца, Дух истине, који од Оца исходи, Он ће сведочити за мене (Јн. 15, 26). У овим Спасовим речима римокатолици виде само једну радњу: вечно исхођење Светога Духа од Оца и Сина, јер, по њима, појам о исхођењу Духа од Оца већ садржи у себи појам о исхођењу Духа и од Сина; речи: *који од Оца исходи*, још не доказују да Дух Свети не исходи од Сина; разлог да Оци II Васељенског Сабора унесу у Символ вере да Дух Свети исходи од Оца јесте тај, што противници нису порицали веру васељенске Цркве да Дух такође исходи и од Сина; а када се речи: *који од Оца исходи* вежу се речима: *кога ћу вам послати од Оца,* онда су равне речима: који од Оца и мене исходи.

Овакво римокатоличко схватање јасних и одређених Спаситељевих речи о исхођењу Светога Духа од Оца, гледано у светлости напред изложеног богооткривеног учења Светога Писма и Светога Предања о личном својству Светога Духа, сасвим је произвољно, натегнуто, изопачено, нетачно. Поред већ реченога споменућемо још и то, да сами облици које је Спаситељ употребио за глаголе: исходити (садашње

[18] De Trinit. IV, 20, 29.

[19] ib. V, 15: „Gatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia".

[20] De fide et symbol. c. 9, n. 90.

време: ἐκπορεύεται) и послати (будуће време: ἐγὼ πέμψω) сведоче да је реч о двема божанским радњама: вечном исходњењу Светога Духа од Оца и привременом одашиљању Светога Духа у свет од Оца и Сина.

Наведене Спаситељеве речи (Јн. 15, 26) римокатолици радо тумаче у вези са речима: Све што има Отац моје је (Јн. 16, 15), и изводе закључак да Дух Свети исходи и од Сина, јер ако Отац има својство да производи из себе Духа, онда то својство има и Син. Али ове Спаситељеве речи значе: да Син по суштини и Божанству има све што и Отац, као што и Отац има све што и Син, изузимајући лична својства. То исто важи и за Светога Духа, јер и Он има по суштини и Божанству све што има Отац и што има Син, осим личних својстава, по којима се Они једино и разликују један од другога. Јер ако би се лична својства преносила и мешала, онда би Тројица престала бити Тројицом, и не би уопште била Бог. Богооткривена је истина: Син се превечно рађа од Оца без посредништва Духа Светога, исто тако и Дух Свети исходи од Оца без посредништва Сина. Ако се под Спаситељевим речима: *Све што има Отац моје је,* разуме и исходњење Светог Духа, зашто не би припадала Сину Очева способност рађања Сина или Очева нерођеност, пошто и то припада Оцу? Ако се пак на основу Спасових речи: *Све што има Отац моје је,* може закључити да Дух Свети исходи од Сина јер исходи од Оца, онда се, доследно римокатоличкој логици, мора закључити да се Син рађа и од Духа Светога зато што се рађа од Оца. Доследно опет тој истој логици морало би се на основу Спаситељевих речи Оцу: Све моје твоје је (Јн. 17, 10) закључити да се и Отац рађа зато што се Син рађа, да се и Отац оваплотио зато што се Син оваплотио, да је и Отац страдао и распет био зато што је Син страдао и био распет. А све то одводи у јерес која пориче постојање тријy вечних и неизменљивих Лица у Божанству.

Потврду свога учења о исходњењу Светога Духа од Сина римокатолици налазе и у следећим Спаситељевим речима: А Утешитељ Дух Свети, кога ће Отац послати у име моје, Он ће вас научити свему (Јн. 14, 26)); А кад дође Он, Дух истине, упутиће вас на сваку истину; јер неће од себе гово-

рити, него ће говорити што чује (Јн. 16, 13); Он ће ме прославити, јер ће од мога (ἐκ τοῦ ἐμοῦ) примити и јавити вам (Јн. 16, 14). Али ове Спасове речи говоре не о вечном исхођењу Светога Духа него о посланству и делатности Духа у вези са Спаситељевим богочовечанским подвигом на земљи и његовом богочовечанском науком. Дух истине *неће од себе говорити,* као што ни једно Лице Свете Тројице, у строгом смислу речи, никада не говори искључиво од себе, већ из заједничке суштине Божанства. И за Оца, и за Сина, и за Светога Духа истина је једна, и кад неко од њих говори, говори једну исту истину, само у одори свога ипостасног својства. Зато и Дух Свети *неће говорити од себе,* већ од васцеле Тројице; говориће ону исту науку коју и Спаситељ; и ученици ће Спасови, по благодатном и огњеном дејству Светога Духа, моћи сместити у себи оно што нису могли за време Спаситељевог живота на земљи (Јн. 16, 12). По светоотачком тумачењу, ове Спаситељеве речи ни у ком случају не значе неку подређеност Светога Духа Сину било по суштини или по учењу. Када Спас говори: *од мога ће примити и јавити вам,* не вели: Дух ће позајмити од мене то што раније није имао нити знао, него вели: Он ће после мене наставити моје учење, Он а не неко други, јер Он као Бог одувек све зна и све има.[21] И сами глаголи, које Спаситељ употребљава, стоје у будућем времену: научиће (Јн. 14, 26), упутиће, говориће, објавиће (Јн. 16, 13), прославиће, примиће, јавиће (Јн. 16, 14), што показује да је овде реч не о вечном исхођењу као вечном личном својству Светога Духа, него о његовој спољашњој делатности у односу према свету као објекту спасења, у коме је делало друго Лице Свете Тројице као Спаситељ и оснивач Цркве, дома спасења.

У потврду свог филиоквистичког учења римокатолици се позивају још и на то што Апостоли називају Светог Духа — Духом Сина, Духом Христовим. Али Апостоли Га називају тако не зато што Он исходи од Сина, него што је једносуштан са Сином и што су дарови Духа саопштени и дати

---

[21] Ср. св. Златоуст, In Joan. hom. 78, 2; hom. 75, 3; блаж. Августин, Contra sermon. arianor. c. 23.

људима кроз Сина. Такво је светоотачко, православно схватање. Свети Василије Велики вели да се Дух Свети назива Духом Христовим јер је сједињен с Њим по природи.[22] По начелу једносушности Дух припада Сину, као што Му и Отац припада, и обратно: Син припада подједнако Духу као и Оцу.[23] „Да је Дух од Бога, о томе јасно учи Апостол говорећи: примисмо Духа који је од Бога (1 Кор. 2, 12), а да се Дух јавио кроз Сина, то је Апостол учинио јасним, назвавши Га Духом Сина".[24] „Ми поштујемо Духа Светога, изјављује свети Дамаскин, као Духа Бога и Оца, тј. од Њега происходећег, који је уједно и Дух Сина јер је кроз Њега објављен и саопштен твари, а не зато што од Њега има Ипостас или постојање".[25] Објашњавајући због чега се Дух Свети назива Духом Христовим, блажени Теодорит вели да је то „јасно не стога што би Он био саздан од Бога кроз Сина (ἐκ τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ Υἱοῦ δεδημιούργηται), као што су мислили јеретици (духоборци), већ стога што је Он једносуштан са Оцем и Сином, из Оца исходи, а благодат његова... даје се кроз Сина (ἐκ Πατρὸς ἐκπορεύεται, ἡ δὲ τούτου χάρις... διὰ τοῦ Χριστοῦ χορηγεῖται)".[26]

2. Да би оправдали своје учење о исхођењу Светога Духа и од Сина, римокатолички се богослови позивају на учење неких источних Отаца и тврде да је између источне и запад-

---

[22] De Spirit. Sanct. c. 18.

[23] Св. Атанас. Велики, Ad Serap. Epist. IV, 4; P. gr. t. 26, col. 641 C; Ad Serap. Epist. I, 33; Ad Serap. Epist. III, 1.

[24] Св. Василије Вел., Adversus Eunom. V. — Овакво учење није ништа друго до одређено, јасно и непрекидно осећање и сазнање једне, свете, саборне и апостолске Цркве, која то врло често изражава у својим молитвама: ... Духъ отъ Отца исходяй, и Сыномъ вѣрнымъ намъ явлейся подавателенъ (Πνεῦμα ἐκ Πατρὸς ἐκπορευτόν, καὶ δι Υἱοῦ πιστοῖς ἡμῖν πεφηνός). Канонъ, пѣснь ѳ, на јутрењу св. Педесетнице. — Святъ же и животворный Духъ исходя изъ Отца, Сыномъ же являемь (Канонъ, пѣснь й недеља, Гласъ ѳ Октоих). Душе отъ Отца исходяй, Сыномъ же являяй (Канонъ, пѣснь в̃, суббота мясопустная). Животворящій Духъ, исходя изъ Отца, Сыномъ же являемь (Канон св. Троицѣ, пѣснь й, въ недѣло утра на полунощницѣ, Гласѣ ѳ, Октоихъ). Просовершенная единице, тріипостасная,... Душе отъ Отца исходяй, Сыномъ являяйся (Канонъ, пѣснь в̃, суббота мясопустная).

[25] Orat. de Sabbato.

[26] Interpret. epist ad Rom. c. 8, v. 11; P. gr. t.82, col. 132.

не Цркве, до патријарха Фотија, постојала само формална разлика у учењу о исхођењу Светога Духа, јер је источна Црква, тобож, изражавала то учење формулом: од Оца *кроз Сина* (δι' Υἱοῦ, per Filium), а западна — формулом: од Оца *и Сина* (Filioque); у тим формулама није било стварне супротности; патријарх Фотије био је тај који је створио нову јерес: фотијанску, која руши јединство у Тројици.

Неоснованост овог тврђења лако се да уочити када се беспристрасно проследи учење о Светоме Духу оних источних Отаца на које се римокатолички богослови позивају. Тако се они за оправдање свога тврђења позивају на светог Атанасије Великог, наводећи његове речи: Дух од Оца исходи, и као својствен Сину (τοῦ Υἱοῦ ἴδιον) даје се од Њега (παρ' αὐτοῦ) ученицима и свима који верују у Њега.[27] Али ово, као и сва слична места,[28] јасно говоре не о исхођењу Духа Светог и од Сина, већ о давању Духа кроз Сина, о одашиљању у свет Духа Сином, о просијавању Духа кроз Сина. Наведени став ни у ком смислу не претставља Сина ко узрок или начело Светога Духа, јер свети Атанасије јасно учи о исхођењу Духа Светога од Оца као личном својству Светога Духа, и о Оцу као јединственом узроку и начелу Божанства. „Свети Дух, вели свети Атанасије, који исходи од Оца (ἐκπόρευμα ὂν τοῦ Πατρὸς), увек је у рукама Оца који га шаље и Сина који га носи (καὶ τοῦ φέροντος Υἱοῦ) и кроз кога испуни све."[29] „Отац кроз Реч у Духу Светом све твори,... Отац као почетак и извор (Πατὴρ, ὡς ἀρχὴ καὶ πηγή)."[30] Када се ова места светог Атанасија доведу у везу са онима која смо навели при расматрању личних својстава Тројичног Божанства, јасно је да свети Атанасије ни у ком смислу не сматра Сина за узрок Светога Духа, нити за посредника његовог вечног исхођења од Оца.

---

[27] Ad Serap. Epist. I, 2; P. gr. t. 26, col. 533 B.

[28] ib. I, 10; I, 27; I, 11; I, 25; Contra arian. Orat. II, 25; De Trinit. et Spirit. Sanct. n. 19. У IV посланици Серапиону (IV, 6; t. 26, col. 646 D), св. Атанасије пише: верујемо да се Дух свети даје од Оца кроз Сина (παρὰ Πατρὸς δι' Υἱοῦ).

[29] Expositio fid. 4; t. 25, col. 208 A.

[30] Ad Serap. Epist. I, 28; t. 26. col. 596 A.

Свети Василије Велики, на кога се римокатолици такође позивају, јасно учи да Дух Свети исходи од Оца, а јавља се и познаје Сином. Само је Отац извор и начело Светога Духа, а Син никако и ни у ком случају. „Не (проповедамо ми) два бога, пише свети Василије, јер не (постоје) два Оца. Онај проповеда два бога који уводи два начела...[31] Корен и извор Сина и Светога Духа јесте Отац."[32] „Син се увек нераздвојно замишља са Светим Духом. Дух Свети (иако) сједињен са Сином, ипак има биће (τὸ εἶναι) које зависи од узрока, тј. од Оца, из кога Он исходи (ἐκπορεύεται). Он има карактеристичну ознаку (τὸ γνωριστικὸν σημεῖον), својствену Њему по Ипостаси: да се познаје после Сина и Сином (τὸ μετὰ τὸν Υἱὸν καὶ αὐτῷ γνωρίζεσθαι) и да има биће од Оца (καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑφεστάναι). Син пак који кроз себе и са собом (δι' ἑαυτοῦ καὶ μεθ' ἑαυτοῦ) даје да се познаје Дух који од Оца исходи (ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον Πνεῦμα), Он једини као Јединородни сија од нарођене Светлости, немајући са Оцем или са Духом ничег заједничког у ономе што служи као његова одлика."[33] Посредништво Сина у односима Духа према Оцу не сме се ни у ком случају схватити узрочно, тј. као да Дух од Сина и кроз Сина добија своје биће од Оца, него само у том смислу: да Дух кроз Сина пројављује твари своје већ готово биће које је добио, једино од Оца. „Ако Дух није од Бога, вели свети Василије, већ јесте кроз Христа, онда Он уопште не постоји (εἰ δὲ μή ἐστιν ἐκ Θεοῦ, διὰ Χριστοῦ δέ ἐστιν, οὐδέ ἐστιν τὸ παράπαν)."[34]

Римокатолички богослови позивају се и на светог Григорија Богослова. У његовим речима о Сину као одблеску Оца, и о Духу као одблеску Сина, они, тобож, налазе потврду свога филиоквистичког учења, ма да је очевидно да Свети Григорије говори о једносушности и нераздељивости Божанских Лица, и то у њиховом односу према људима. Поред тога он јасно и одређено вели: „Један је свети Дух који од Оца

[31] Homil. contra sabel. et Arium et anom. n. 3.

[32] ib. n. 4.

[33] Epist. 38, ad fratrem Gregorium, n. 3.

[34] Epist. 52.

произлази (προελθὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς)".[35] „Оцу и Сину и Светоме Духу заједничко је: непосталост и Божанство; Сину пак и Светоме Духу то што су од Оца (τὸ ἐκ τοῦ Πατρός)"[36]. Ако је ико од светих Отаца апостолски ревносно и тачно исповедао и проповедао богооткривену истину о исхођењу Светог Духа једино од Оца, онда је то, нема сумње, Свети Григорије Богослов, што се да видети из његовог учења о Светој Тројици, на које смо се толико пута позвали при излагању православног учења о Светој Тројици и својствима Божанских Лица.

Учење Светог Григорија Ниског о просијавању (ἔκλαμψις) и пројављивању (ἔκφανσις) Светога Духа кроз Сина римокатолици тумаче као ἐκπόρευσις Духа кроз Сина и од Сина. Али употреба израза δι' Υἱοῦ нема у светог Григорија никакво узрочно значење с обзиром на исхођење Светога Духа. Јер свети Григорије врло јасно вели: „У овој нествореној суштини, Отац се замишља беспочетним, нерођеним и увек Оцем. Из Њега непосредно (има биће) Јединородни Син, који се замишља нераздвојно са Оцем. А кроз Њега и са Њим (δι' αὐτοῦ δέ και μετ' αὐτοῦ) одмах, пре но што се појави претстава о нечем празном и непостојећем, појима се заједно и Дух Свети, који по своме бићу није каснији од Сина, те да би се Јединородни могао замислити без Духа, него узрок бића свог (τὴν αἰτίαν τοῦ εἶναι) и Дух има од Бога свесвега, од кога има биће и Јединородна Светлост, а просијава (ἐκλάμψαν) кроз истиниту Светлост, тако да се Он не одваја од Оца или од Јединороднога ни растојањем ни разликом природе".[37] Још Свети Григорије пише: „Дух Свети има са Сином и Оцем заједничко то што је нестворен по природи, али се разликује од Њих по својим личним признацима (τοῖς ἰδίοις γνωρίσμασιν), јер је са Оцем сједињен као нестворен, од Њега се опет разликује тиме што није Отац као Он; са Сином је сједињен као нестворен и што узрок постојања (τὴν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως) има од Бога свесвега, а разликује

[35] Orat. 25, 15; P. gr. t. 35, col. 1220 B.

[36] ib. n. 16; col. 1221 B.

[37] Contra Eunom. I, 26.

се опет лично (ἐν τῷ ἰδιαζοντι) тиме што није постао од Оца на начин Јединородног (μονογενῶς) и што је објавио себе кроз његовог Сина (δι' αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ)"[38]. У Светој Тројици „једно је и исто Лице Оца из кога се рађа Син и исходи Дух Свети (ἓν γὰρ καὶ τὸ αὐτὸ πρόσωπον τοῦ Πατρὸς ἐξ οὗ Υἱὸς γεννᾶται καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται). Због тога ми управо и називамо једним Богом Онога који је једини узрок Оних који су проузроковани Њиме, са којима је Он и савечан (διὸ καὶ κυρίως τὸν ἕνα αἴτιον ὄντα τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν ἕνα Θεόν φαμεν ἐπεὶ καὶ συνυπάρκει αὐτούς)".[39]

Поборници Filioque најрадије се позивају на учење светог Кирила Александријског. У борби против Несторија који је учио да је Дух сила туђа Сину свети Кирил је нарочито наглашавао и подвлачио да је Дух својствен, сопствен Сину, да је суштаствено сједињен са Њим, да природно борави у Њему и са Њим, да Му се не даје споља, као што је то случај са Пророцима и Апостолима. У речима светога Кирила: Дух није туђ Сину, већ од Њега има све што Му припада, римокатолички богослови виде доказ за Filoque. То би могло бити тачно, да свети Кирил ништа више није учио нити рекао о Светоме Духу. Али када се целокупно учење светог Кирила о Светом Духу посматра синтетички и органски, онда се јасно види да се он држи апостолске васељенске вере, по којој Дух Свети вечно исходи од Оца, а привремено се шаље у свет од Оца и Сина. Говорећи о Светом Духу да је Он „као један из Оца кроз Сина по истоветности суштине (ὡς ἓν, ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ διὰ τὴν ταυτότητα τῆς οὐσίας)", свети Кирил продужава: „Једне природе, дакле, један је и Дух, и излива се од Оца као из извора (οἱάπερ ἀπὸ πηγῆς), али није туђ Сину, јер се Син родио имајући у себи све својствено Оцу, и пошто је плод преузвишеног Божанства, како се може замислити лишеним добара Божанства? А Божанству је својствено освећење, које је Дух способан да покаже"[40]. Дух Свети „произлази од Оца по природи, а кроз Си-

[38] Contra Eunom. I; P. gr. t. 45, col. 336.

[39] Он, Tract. advers. graec. ex commun. notion., P. gr. t. 45, col. 180.

[40] De S. Trinit dialog. VI; P. gr. t. 75, col. 1009.

на (δι' Υἱοῦ) даје се твари"[41]. „Дух Свети силази нама од Оца (παρὰ Πατρὸς) не друкчије него кроз Сина (εἰ μὴ δι' Υἱοῦ)"[42]. „Верујемо, изјављује свети Кирил, и у Духа Светога, не сматрајући Га туђим Божанској природи, јер је и Он од Оца по природи (ἐκ Πατρὸς φυσικῶς), а излива се на твар кроз Сина (προχεόμενον δι' Υἱοῦ τῇ κτίσει)".[43] А на другом месту вели: „Ми исповедамо... да Дух происходи од Онога у коме све добија живот. Животворни Дух Свети происходи од Оца (πρόεισι ἐκ τοῦ Πατρὸς) на неизречен начин (ἀῤῥήτως), а даје се твари кроз Сина (δι' Υἱοῦ)".[44] Да се при расуђивању о Светом Духу ваља држати ботооткривене вере, очуване у светоотачком Предању, свети Кирил показује када вели: „Ми верујемо и у Духа Светога... који од Оца исходи... Ми смо научени да Он исходи од Оца (ἐκ τοῦ Πατρὸς), али сувише не истражујемо како исходи (πῶς ἐκπορεύεται), већ се задовољавамо границама које нам одредише богослови и блажени људи".[45] Да се свети Кирил држао учења васељенске Цркве о исхођењу Светога Духа од Оца, имамо још једно сведочанство у његовом спору око тога са блаженим Теодоритом Кирским. Поводом деветог анатематизма у коме свети Кирил назива Духа „сопственим Сину" (ἴδιον τοῦ Υἱοῦ) блажени Теодорит, епископ кирски, пише у своје име и у име малоазијских епископа ово: „Ако (Кирил) назива Духа сопственим Сину у том смислу, да је Он саприродан Сину и исходи од Оца (ὁμοφυὲς καὶ ἐκ Πατρὸς ἐκπορευόμενον), онда се ми слажемо са њим и признајемо да је изрека његова православна. Ако се пак тиме хтело рећи, да Дух из Сина или кроз Сина има своје постојање (ἐξ Υἱοῦ ἢ δι' Υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον), онда ми то одбацујемо као богохулно и безбожно (ὡς βλάσφημον τοῦτο καὶ ὡς δυσσεβὲς ἀποῤῥίψωμεν). Јер верујемо Господу који рече: Дух истине који од Оца исходи".[46] Изазван овом изјавом малоа-

[41] Contra Julian. lib. I; P. gr. t. 76. col. 556.
[42] In Joann. lib. XII, c. 1; P. gr. t. 74, col. 712.
[43] De rect. fid.; P. gr. t. 76, col. 1204 и 1205.
[44] Contra Julian. lib. IV; P. gr. t. 76, col. 725.
[45] De sanct. et. vivific. Trinit. c. 19; P. gr. t. 75, col. 1175.
[46] Epist. 39; P. gr. t. 77, col. 173.

зијских епископа, свети Кирил је изјавио: „Ма да, по речи Спаситеља, Дух Свети исходи од Бога Оца, Он ипак није туђ Сину, јер Син има све што и Отац".[47]

Како су западни богослови у VII веку схватали учење о исхођењу Светога Духа и од Сина приказује свети Максим Исповедник у своме писму презвитеру Марину. Знаменити Исповедник Православља пише: „Они не сматрају Сина за узрок Светога Духа, јер знају да је један узрок Сина и Духа: Отац, једнога по рођењу, другога по исхођењу. Али они то (тј. и од Сина) говоре да би показали да се Дух кроз Њега шаље (δι' αὐτοῦ προϊέναι), и тиме означују јединство и неизменљивост суштине."[48]

Да се Син не може сматрати ни непосредним ни посредним узроком Духа очигледно је и у учењу о Светоме Духу богомудрог претставника црквеног Предања, светог Јована Дамаскина. Он пише: „Свети Дух је Дух Оца, пошто исходи од Оца. Он је и Дух Сина, али не у том смислу да има биће од Сина, него због тога што исходи од Оца кроз Сина (δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον); јер је један једини узрок: Отац (μόνος γὰρ αἴτιος ὁ Πατήρ)."[49] Јасно је из наведених речи светог Дамаскина да предлог διά нема, нити може имати узрочно значење за исхођење Светога Духа од Сина. Свети Дамаскин још вели: „Сина не називамо ни узроком, ни Оцем, него говоримо да је од Оца (ἐκ τοῦ Πατρὸς), и називамо Га Духом Оца. Не говоримо да је Дух од Сина (ἐκ τοῦ Υἱοῦ),... него исповедамо да се Он нама јавља и даје кроз Сина (δι' Υἱοῦ)."[50] „Отац је почетак Сина и Духа, не по времену него по узроку. Јер је од Оца Логос и Дух, ма да не после Оца... Отац је почетак (ἀρχή) и узрок (αἰτία) Логоса и Духа... Исповедам један почетак: Оца, као природни узрок Логоса и Духа."[51] „Дух Свети исходи, али нити је узрок нити је нерођен (οὔτε αἴτιον, οὔτε ἀγέννητον), јер има један узрок

[47] У Labbei Concil. tom. VI, p. 123.

[48] Migne, P. gr. t. 91, col. 136.

[49] De fid. 1, 12; P. gr. t. 94, col. 849 B

[50] ib. I, 8; col. 832 B. 833 A.

[51] Он, Contra manich. n. 4; t. 94, col. 1509 CD.

и извор: Оца, из кога произлази, не рођењем него исхођењем, да буде један Отац, један Син, један Дух Свети."[52] Када се ови наводи светог Дамаскина доведу у везу са његовим целокупним учењем о Светој Тројици, онда излази сасвим јасно да он ни у ком смислу не сматра Сина ни за узрок, ни за саузрок, ни за начело, ни за посредника исхођења Светога Духа од Оца.

Из учења Светих Отаца, чије смо учење о Светоме Духу проследили, очигледно је да васељенска апостолска Црква верује, учи и исповеда: да Син није узрочник, ни саузрочник, ни посредник бића Светога Духа, и да се δι' Υἱοῦ ни у ком случају не може истоветовати са римокатоличким учењем о Filioque, нити схватити у филиоквистичком смислу.

Али не само са садржајне већ и са формалне стране Filioque је нецрквена и антиканоничка новотарија, јер је на неапостолски, неканонски, несаборски начин убачено у завршени Символ вере васељенске Цркве. Још III Васељенски сабор (431 год.), на читаво столеће и пре појаве Filioque, својим седмим каноном забранио је свакоме без разлике да исказује, пише и склапа другу веру, осим вере већ утврђене у Символу вере, јер је, по изјави светих Отаца IV Васељенског сабора, „довољно и овог премудрог и спасоносног Символа божанске благодати за потпуно разумевање и учвршћење побожности, пошто он савршено учи о Оцу, Сину и Светоме Духу."[53] Ко би се дрзнуо да објави другачију веру, томе III Васељенски сабор прети анатемом ако је световњак, а свргнућем ако је клирик.

Да је седмим правилом III Васељенског сабора забрањено појединцима и помесним Црквама, мењати, проширивати или скраћивати Никејо-цариградски Символ вере, види се из писма претседника III Васељенског сабора, светог Кирила Александриског, Јовану антиохиском, у коме пише: „Ми не допуштамо ни себи нити икоме другоме да измени макар једну реч (λέξιν) у Символу вере, или да изостави макар један слог

[52] Он, De recta sentent. n. 1; t. 94, col. 1424 A.

[53] Binii Concil. tom. III, p. 339.

(συλλαβὴν), сећајући се онога који је рекао: Не приступај вечне границе које поставише Оци твоји (Прич. Сол. 22, 28). Јер нису говорили они, него сам Дух Бога и Оца, који од Њега исходи, а није туђ ни Сину у смислу суштине."[54]

Одлуке трећег и четвртог Васељенског сабора о неизменљивости Никејо-цариградског Символа вере потврђују сви потоњи Васељенски сабори. Тако, V Васељенски сабор понавља одлуку III и IV Васељенског сабора о неизменљивости Симовола вере[55]; VI Васељенски сабор, говорећи о тој неизменљивости вели, да је „за савршено познање и учвршћење вере православне довољно овог светог и православног Симовла божанске благодати"[56]; а када је на VII Васељенском сабору био прочитан Никејо-цариградски Символ вере, Оци Сабора су једнодушно изјавили; „Сви ми тако верујемо, сви тако исто мислимо, и сви се сагласно потписујемо... То је вера апостолска, вера отачка, вера православна, вера која је утврдила васељену... Ми следујемо древној одлуци Цркве, ми чувамо одредбе Отаца, а предајемо анатеми оне који макар нешто додају или одузимају у Цркве".[57] Имајући у виду овакво држање светих Васељенских сабора у погледу Символа вере, свети Фотије, патријарх цариградски, пише: „Из седам Васељенских и светих сабора, догмат да Дух Свети исходи од Оца, решио је други, примио га трећи, сматрао га светим четврти, једногласно био за њега пети, јавно га признао шести, сјајно га борбом запечатио седми Сабор. Очигледно је да је сваки од њих слободно изразио и чувао благочешће и богословско учење, да Дух исходи од Оца, али не од Сина (τοῦ Πατρὸς, ἀλλ' οὐ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι)".[58]

Папа Јован III (872–882), осуђујући сам и учење о исхођењу Духа и од Оца, и начин на који је Filioque унесено у Символ вере, писао је патријарху Фотију: „Узвишености твојој опет изјављујемо, да би се оправдали пред тобом за овај

[54] Epist. 39; P. gr. t. 77, col. 180 и 181.
[55] Binii Concil. tom. IV, p. 211 и 212.
[56] ib. tom. V, p. 257.
[57] ib. p. 828.
[58] Migne, P. gr. t. 102, col. 285.

додатак у Символу (тј. за Filioque): ми не само не говоримо ово (тј. Filioque), него, шта више, оне који су се по своме безумљу први усудили то рећи осуђујемо као преступнике (transgressores) божанске речи, као изопачитеље богословља Господа Христа и светих Првосвештеника и осталих светих Отаца који нам саборски (synodice) предадоше свети Символ, те их стављамо упоредо са Јудом".[59]

Изражавајући богооткривену веру, сазнање и учење васељенске Цркве о Светоме Духу, Цариградски сабор 879. год. бацио је, заједно са папским легатима кардиналом Петром и Евгенијем, анатему на све који би у Никејо-цариградски Символ вере уносили своје измишљотине и кварили га својим домецима.

У одбрану учења једне, свете, саборне и апостолске Цркве о исхођењу Светога Духа од Оца, а ни у ком смислу и од Сина, писао је много свети Фотије, патријарх цариградски, од чијих су списа нарочито важни: Књига о тајни Светога Духа,[60] Окружнице 2 и 15, и Писмо архиепископу аквилејском. Његови аргументи против римокатоличког учења о Filioque могу се, у главном, свести на следеће:

Син не може бити посредник између Оца и Духа, пошто Дух није сопственост Сина. Ако би у Божанству постојала два начела, два узрока, онда се разорава јединство Божанства. Ако, Дух исходи и од Оца и од Сина, његово исхођење само од Оца мора бити или потпуно или непотпуно. Ако је непотпуно, исхођење од двају Лица било би много механичкије и непотпуније него исхођење од једног Лица само; ако није непотпуно, зашто би за Њега било неопходно да исходи и од Сина? Ако Син учествује у личном својству Оца, онда Син и Дух губе своје личне одлике, чиме се пада у полусавелијанство. Поставка, да у Божанству постоје два начела, од којих је једно самостално а друго прима своје порекло од њега, у корену уништава хришћански појам о Богу. Било би много доследније ова два начела повећати на три, јер би то

[59] Harduini Acta concilior. tom. VI, p. 1, col. 119.

[60] Migne, P. gr. t. 102, col. 279–392,

више одговарало људском схватању Свете Тројице. Пошто је Отац начело и узрок не због природе Божанства, него због свог ипостасног својства, и пошто Ипостас Очева не укључује Сина, то Син не може бити начело и узрок. Filioque у ствари раздваја Очеву Ипостас на два дела, или Ипостас Сина чини делом Очеве Ипостаси. Учењем о Filioque Свети Дух је два пута одмакнут од Оца, и отуда има много нижи ранг него Син. Ако Дух Свети исходи и од Сина, онда од трију Божанских Лица само Дух Свети има више него један почетак (ἀρχή). Учењем о исхођењу Духа и од Сина, Отац и Син испадају ближи један другоме него Отац и Дух, пошто Сину припада не само Очева природа него и Очево лично својство. Исхођење Духа од Сина је или исто као и оно од Оца, у ком се случају разлика међу Лицима губи мешањем својстава, или је различито, у ком случају постоји противност у Светој Тројици. Двоструко исхођење се не може помирити са принципом, да оно што није заједничко свима трим Лицима, искључиво припада само једноме од трију Лица. Ако Дух исходи и од Сина, зашто не би нешто исходило и од Духа, да би се на тај начин очувала равнотежа међу Божанским Лицима? Учењем о исхођењу Духа и од Сина, Отац се показује као пристрастан према Сину. Отац је или више узрок Духа него Син, или мање; ако је више, онда је то увреда према достојанству Сина, ако је мање, онда је то увреда према достојанству Оца. Латини чине Сина већим од Духа, јер Га сматрају узроком и непобожно Га стављају ближе Оцу. Уводећи другостепени узрок у Свету Тројицу, латини вређају Сина, јер Га чине узроком Онога који је већ проузрокован, те као узрок Он није потребан. Они раздељују Духа Светога на два дела: на онај од Оца и на онај од Сина. У Светој Тројици, сједињеној нераздељивим јединством, све три Ипостаси су неприкосновене, али ако се Синовство дода исхођењу Духа, Синовство је повређено и ипостасна својства оштећена. Ако је рођењем Сина била дата моћ Сину да од Њега исходи Свети Дух, како онда не би разорено само Синовство његово када Он, који је сам био проузрокован, постаде узроком другога који је раван Њему и исте природе са Њим? Према учењу о Filioque немогуће је видети зашто Свети Дух не би мо-

гао бити назван унуком. Ако је Отац узрок Сина, који је другостепени узрок Духа, онда је Отац истовремено и ближи и даљи узрок Духа! Двоструки узрок (први и другостепени) у Божанству неизбежно садржи и двоструки резултат; отуда личност Духа мора бити двострука. Пошто у Светој Тројици не постоје временски односи, онда је Дух Свети, ако исходи и од Сина, морао бити рођен упоредо са Сином.

Погружен у неисказану тајну богооткривеног учења Цркве о Светоме Духу, свети Фотије је провидео сву пагубност неапостолског учења о Filioque, и још 867 године у својој Окружници писао, да би то богохулство на Светога Духа било довољно да се његови творци жигошу хиљадама анатема (μυρίοις ἀναθέμασιν).[61]

Римокатоличко Filioque уводи у Божанство два начела, диархију, и тиме нарушава јединство Божанства, монархију. Двоначелност (диархија) чини немогућом једноначелност (μοναρχία). Учењем о Filioque се нарушавају ипостасна својства Божанских Лица, и заводи опасна, јеретичка субординација међу пресветим Лицима. Сам пак начин уметања Filioque у неприкосновени и неизменљиви Символ вере васељенске Цркве носи на себи печат горде и самољубиве анархичности, што је равно отпадању од једне, свете, саборне и апостолске Цркве, по речи Господа Цркве: Ако ли не послуша Цркву, да ти буде као незнабожац и цариник (Мт. 18, 17).

[61] Migne, P. gr. t. 102, col. 736.

ДЕО ДРУГИ

ОДНОС БОГА ПРЕМА ТВАРИ

У односу према твари Бог се јавља као Творац, као Промислитељ, као Спаситељ и као Судија.

ОДЕЉАК ПРВИ

Бог као Творац света

29. Постанак света уопште

Неисказано тајанствен и савршен у своме божанском бићу Тросунчани Господ је такав и у својству Творца света, због чега догмат о Богу као Творцу одише неизреченом божанском тајанственошћу и спада у свештене тајне хришћанске вере. Од те тајне Бог нам је открио онолико колико нам је потребно за духовно усавршавање и спасење, а остало је сакривено у неиспитаним дубинама мудрости Божје,[1] у неприступачној светлости Тросунчаног Божанства где чудесном суштином својом чуда божанских савршенстава живе.

Своја невидљива и увек неисказано тајанствена савршенства Тројични Господ нам је делимице открио у стварању видљивог и невидљивог света, што је богочовечанска мудрост Цркве кратко изразила првим чланом Символа вере: Вѣрую во единаго Бога,... Творца небу и земли, видимымъ же всѣмъ и невидимымъ.[2] Оваквом својом вером у Тројичног Бога као Творца свега видљивога и невидљивога Црква је у ствари исповедила богооткривену истину: да је свет дело воље, мудрости и силе Божје. То пак значи: свет није сам од себе постао; није случајно постао; нити постоји од вечности. Оваквим учењем Цркве јасно се двоји и разликује Творац од

---

[1] Ср. св. Јован Златоуст, In Genes. hom. 2, 2.

[2] Πιστεύω εἰς ἕνα Θεὸν,.. Ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. Ову је веру у Бога као Творца Црква изражавала и у древним симболима својим: јерусалимском, кипарском, антиохиском, кесариском (види ifra: Символи, стр. 50. 51. 52.)

творевине, Бог од света. А и сам појам о стварању логички претпоставља на једној страни биће које ствара, а на другој твар која се ствара. Један по природи, Триипостасни Бог је један једини Творац једног јединог света који сачињава целину, а састоји се из духовних, вештаственних и духовно-вештаственних бића. По учењу Светог Откривења све што је Бог створио из ничега, извео из небића у биће, сачињава оно што се назива свет (κόσμος). У ужем смислу под светом се разуме земља, а у најужем — род људски.

1. Свето Откривење Тројичног Божанства почиње истином о Богу као једином Творцу света: Въ началѣ сотвори Богъ небо и землю.[3] На тој почетној и првој истини оснива се целокупно Откривење Старог и Новог Завета. У почетку свега и пре почетка свега стоји Бог, без кога, мимо кога и против кога није ништа могло ући у постојање, у биће, у живот: вся (πάντα) тѣмъ быша, и безъ него ничтоже бысть, еже бысть.[4] Бог је то који је све (τὰ πάντα) створио,[5] јер је од Њега и кроз Њега и у Њему све.[6]

Говорећи о Богу као Творцу неба и земље Свето Откривење разуме под небом и земљом све што је стваралачком вољом Божјом постало, сву творевину Божју; и оно ни у ком смислу не изједначује Бога са светом, нити Бога чини зависним од света.[7] Иако свет, не само у почетним него и у свима тренутцима свога постојања, зависи од Бога, ипак је Бог, као Творац, трансцендентан свету. Ово учење Светог Откривења које Црква чува и исповеда нема ничег заједничког ни са пантеистичким, ни са дуалистичким, ни са материјалистичким теоријама о пореклу света, теоријама које су послужиле неким јересима као основ за њихову космогонију и антропо-

---

[3] 1 Мојс. 1, 1.

[4] Јн. 1, 3: Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ο γέγονεν. Ср. 1. Мојс. 1, 3. 6. 9. 11. 15. 16. 20. 24. 27. 31; Пс. 32. 6; Кол. 1, 16; Пс. 88, 12; 103, 24; 120, 2; 123, 8; 133, 3; 134, 6; 135, 5; 145, 6; 32, 9; 101, 26; Јерем. 10, 12; 51, 15; Ис. 51. 13; 45, 11; 42, 5; 37, 16; Дан. 14, 5; Прич. Сол. 16, 4.

[5] Јевр. 3, 4; ср. Јов. 12, 9; Д. А. 4, 24; 14, 15; 17, 24; Немиј. 9, 6; Апок. 10, 6; 14, 7.

[6] Рм. 11, 35: ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτου καὶ εἰς αὐτον τὰ πάντα.

[7] Ср. Д. А. 14, 15–17.

гонију. Јер по пантеистичком учењу свет је природна емана-ција суштине Божје, савечан је Богу, и јесте нека врста веч-ног тела Божјег; по дуалистичком учењу свет и Бог су два вечна бића, два вечна начела, при чему се Бог јавља не као творачко већ само као регулативно начело, а по материјали-стичком учењу сва бића и све ствари постају из препостојеће хаотичне материје, која стваралачки дејствује неком има-нентном стваралачком силом.

2. Пошто је свет творевина Триипостасног Бога, у њего-вом су стварању учествовала подједнако и нераздвојно сва три Божанска Лица, али свако на свој ипостасни начин. Си-лом своје једносушне и нераздељиве природе, мудрости и во-ље Божанска Лица су једносушна и нераздељива у својој тво-рачкој делатности, при чему твораштво свакога Лица носи на себи своју ипостасну одлику. О творачкој делатности Бога Оца Свето Откривење говори: Нама је један Бог Отац, од ко-га је све (ἐξ οὗ τὰ πάντα).[8] О творачкој делатности Бога Си-на вели се: Нама је... један Господ Исус Христос, кроз којега је све (δι' οὗ τὰ πάντα);[9] све кроза Њ постаде, и без Њега ни-шта не постаде што постаде;[10] Њиме би саздано све што је на небу и што је на земљи, видљиво и невидљиво,... све се кроза Њ и за Њ сазда; и Он је пре свега, и све је у Њему.[11] О тво-рачкој делатности Бога Духа Светога каже се: Дух Божји ко-ји ме створи;[12] Речју Господњом утврдише се небеса, и Ду-хом уста његових сва сила њихова.[13] Описујући стварање света боговидац Мојсеј пише: Дух Божји ношаше се над во-дом.[14] Под Духом Божјим у овом стиху, по тумачењу светог Василија Великог, разуме се Дух Свети; а реч „ношаше се" означава да Дух Свети загреваше и оживотвораваше приро-

[8] 1 Кор. 8, 6; ср. Јевр. 2, 10; Д. А. 4, 24. 25. 26. 27.

[9] 1 Кор. 8, 6.

[10] Јн. 1, 3.

[11] Кол. 1, 16. 17: ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ ἀόρατα,... τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται; καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε.

[12] Јов. 33, 4; ср. Пс. 103, 30.

[13] Пс. 32, 6.

[14] 1 Мојс. 1, 2.

ду воде припремајући је за произвођење живих бића, као што птица, насађујући јаја и лежећи на њима, даје им неку животворну силу.[15]

Богооткривену истину Светога Писма о учешћу свих Лица Пресвете Тројице у стварању света Црква је изразила у свом васељенском Символу вере, у коме Бога Оца назива Творцем, а о Богу Сину вели: Имже вся быша (δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο), док Бога Духа Светога назива животворящимъ (τὸ ζωοποιόν). Богоглаголива уста Цркве, свети Оци, надахнуто исповедају свету истину Откривења о Светој Тројици као творцу света „Отац кроз Сина у Духу ствара све (κτίζει τὰ πάντα)", објављује отац Православља, свети Атанасије Велики.[16] Ништа не долази у биће и не врши се него само кроз Сина у Духу Светоме,[17] јер Света Тројица, која је нераздељива по природи и једна по дејству (μία ταύτης ἡ ἐνέργεια), васцела учествује у стварању и произвођењу (ὅλη τοῦ κτίζειν καὶ δημιουργεῖν οὖσα).[18] Објашњавајући речи апостола Павла (Рм. 11, 36), свети Василије Велики пише: „Један је Бог од кога је све, и један је Господ Христос кроз кога је све, и један је Дух Свети у коме је све."[19] говорећи о недељивом дејству недељиве Свете Тројице, свети Кирил Александриски вели: „Бог Отац све чини кроз Сина у Духу."[20]

У разликовању творачке делатности Оца, Сина и Светога Духа не може се логиком ићи до краја, јер је сва прожета непроницљивом тајном Тројичног Божанства које увек дејствује недељиво и триипостасно. Када Свето Писмо и Свети Оци указују на извесну разлику у творачкој делатности трију Божанских Лица, они ни у ком случају не допу-

---

[15] In Hexaem. hom. 2, 6.

[16] Ad Serap. Epist. III, 5; P. gr. t. 26, col. 632 B.

[17] Он, Ad Serap. Epist. I, 31; col. 601 A.

[18] ib. 28; col. 596 A.

[19] Adversus Eunom. V, 3.

[20] De rect. fid. Orat. II, 51. У Посланици источних Патријарха вели се: „Верујемо да је триипостасни Бог, Отац, Син и Св. Дух — творац свега видљивога и невидљивога" (чл.4).

штају мисао да се једно Лице Пресвете Тројице користи другим Лицем као оруђем или као потчињеним сарадником. Напротив, и у тој разлици ипостасних дејстава они виде једно биће, једну вољу, једну силу, једну делатност. Расуђујући о тој разлици у творачкој делатности Божанских Лица свети Василије Велики овако је одређује: „Отац је првобитни узрок (προκαταρτικὴ αἰτία) свега створенога, Син је стваралачки узрок (δημιουργική), Свети Дух је извршни узрок (τελειωτική), тако да вољом Оца све постоји, дејством Сина све се доводи у постојање, присуством Духа све се извршава... Јер први узрок постојања свега јесте Један, који ствара кроз Сина и извршује кроз Духа. Делатност Оца који чини све у свему није несавршена, нити је стваралачко дело Сина непотпуно ако није извршено Духом. Отац, који ствара својом јединственом вољом, могао би стварати без Сина, али ипак Он хоће кроз Сина; нити би Сину, који дела по угледу на Оца, била неопходна сарадња, али и Син исто тако хоће да извршује кроз Духа.“[21] А свети Григорије Ниски пише о истој ствари: „Пошто је Бог, који је над свим, створио све кроз Сина, не што не може без неке сарадње, и Јединородни Син дѣла све Светим Духом, не што има мање силе за самостално извршење, него је извор силе Отац, а сила Очева је Син, а дух силе је Свети Дух, то је и сва творевина, видљива и невидљива, дело божанске силе. И пошто нема места напору у ономе што сачињава Божанску природу, јер са хтењем греди извршење, намера истог тренутка бива остварењем, то се за све јестество што је произашло кроз стварање, с обзиром на покрет воље, тежњу намере и давање силе, оправдано може рећи да почиње од Оца, продужује се кроз Сина и извршује у Духу Светом.“[22] Та мисао брујн кроз православно богослужење:... „Святый Боже, вся содѣявый Сыномъ, содѣйствіемъ Святаго Духа.“[23]

---

[21] De Spir. Sancto, c. 16, n. 38.

[22] De Spir. Sancto advers. pneumatom.

[23] Из стихире на вечерњу св. Педесетнице, на Господи воззв. Слава и нынѣ.

3. Бог је Творац и садржине и облика света; Он је материју и створио и дао јој облик;[24] то значи: Он је створио свет из ничега, а не из неке материје која је постојала пре света, нити из своје божанске суштине. То је очигледно из Светог Откривења. У њему се нигде не говори о некаквој материји која би постојала пре стварања света, већ се напротив тврди да је Бог све створио у почетку: У почетку створи Бог небо и земљу.[25] Пре почетка постања света постојао је само Бог, који је силом своје моћи створио свет из ничега. То је изражено речима свете мајке светих Макавеја: Молю тя, чадо, да воззриши на небо и землю, и вся, яже въ нихъ, видящъ, уразумѣеши, яко отъ несущихъ сотвори сіе Богъ (ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεός).[26] Христоносни Апостол сведочи да Бог „зове оно што није као оно што јесте“ (καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα = нарицаетъ не сущая яко сущая)[27], што значи да је свемогућство Божје безгранично, јер све што зажели ствара, доводи у постојање: Вся елика восхотѣ Господь сотвори.[28] „Јер као што је нама лако назвати по имену оно што постоји, тако је Богу лакше, далеко лакше створити оно што не постоји (τὰ μὴ ὄντα).“[29] Силом своје свемоћне речи Бог је из ничега сворио сав свет: и материју и њен облик: вѣрою разумѣваемъ совершитися вѣкомъ глаголомъ Божіимъ, во еже отъ неявляемыхъ видимымъ быти (εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινμένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι).[30] А то значи: „Бог је створио из небиħа биħе, из невидљивог видљиво, из непостојећег постојеħе.“[31]

Ово богооткривено учење живи одувек у свештеном сазнању Цркве, и она га исповеда кроз свете Оце. Безбожна је,

---

[24] Св. Василије Велики пише: „Бог је створио и небо и земљу, а не само половину; Он је створио цело небо и целу земљу, стварајући суштину са обликом“ (In Hexaem. hom. 2, 3).

[25] 1 Мојс. 1, 1.

[26] 2 Мак. 7, 28; ср. Пс. 33, 6.

[27] Рм. 4, 17.

[28] Пс. 134, 6.

[29] Св. Јован Златоуст, In Rom. hom. 8,5.

[30] Јевр. 11, 3.

[31] Св. Јован Златоуст, In Hebr. hom. 22, 1.

уче Оци, бесмислена је, и богохулна мисао: да је Бог произвео свет из своје суштине или из већ постојеће материје „Пре свега веруј, саветује свети Јерма, да постоји један Бог, Творац и уредитељ свега, који је све из ничега (ex nihilo) привео у биће."[32] Да је Бог створио свет из већ постојеће материје, то не би било ништа нарочито и велико, али се моћ Божја испољава баш у томе што Он из ничега ствара све што хоће. Свето Писмо показује да је материја, из које је Бог створио и усројио свет, саздана Богом.[33] „Говорити да је све произашло из већ готовог вештаства и не признавати да је Творац васељене произвео све из ничега, било би знак крајњег безумља."[34] Бог није створио свет из себе, из своје суштине, већ из ничега. „Васељена је створена; њу Бог није родио из себе, да би она могла бити оно што и Он. Напротив, Он ју је саздао из ничега, да она не би била равна ни Ономе који ју је саздао, ни Сину Његовом кроз кога је саздана."[35] „Кроз Реч Бог је створио из ничега све што раније ни на који начин није постојало."[36] „Твар је произашла не из суштине Божје, него је вољом и силом Божјом приведена из небића у биће (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς το εἶναι)."[37] Почетак свога постојања свет је добио по вољи Божјој, стога је он у односу према Творцу нешто спољашње (ἔξωθεν)[38].

Што се тиче древне философске изреке: ex nihilo nihil fit, она се овде не може применити, јер богооткривеним учењем својим Црква учи не да је „ништа" само собом створило свет из себе, већ да је Бог свемоћан и премудром силом својом створио свет из ничега. Као идеја, као мисао, свет је оду-

---

[32] Pastor. lib. II, mand. 1.

[33] Св. Теофил. Ad Autolic. II, 4 и 10; ср. св. Иринеј, Contra haer. II, 10, 2 и 4.

[34] Св. Јован Златоуст, In Genes. hom. 2, 2; ср. св. Атанасије Вел., De incarn. Verbi. 2; Contra gent. 39.

[35] Блаж. Августин, De Genes. contra manich I, 2, 4.

[36] Св. Атанасије Велики, De incarn. Verbi, 3 (P. gr. t. 25, col. 101 A): Ἐξ οὐκ ὄντων καὶ μηδαμῶς ὑπάρχοντα τὰ ὅλα εἰς τὸ εἶναι πεποιηκεναι τὸν Θεὸν διὰ τοῦ Λόγου οἶδεν. Ср. Тертулијан. De praescript. c. 13; Ориген, De princip. Praefat. 4.

[37] Св. Јован Дамаскин, De fid. I, 8; P gr. t. 94, col. 812 B.

[38] Св. Атанасије Вел., Contra arian. Orat. III, 62; P. gr. t. 26, col. 453 B.

век постојао у Богу, али је објављен стварањем.[39] „Бог је сва бића и све твари (τὰ πάντα) созерцавао пре постања њиховог (πρὶν γενέσεως αὐτῶν), имајући их у уму свом од вечности (ἀχρόνως ἐννοήσας); и свака твар улази у постојање у одређено време, сходно Божјој превечној, са хтењем сједињеној мисли (κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἄχρονον ἔννοιαν), која сачињава предодређење, и облик, и образац (προορισμὸς, καὶ εἰκὼν, καὶ παράδειγμα)."[40] Том превечном мишљу Бог ствара, и она је основ дела које испуњује Логос и извршује Дух.[41] Говорећи о томе како је Бог створио свет из ничега блажени Августин примећује да је Бог створио све вољом својом, а воља Божја није „ништа".[42] По учењу светог Максима Исповедника Бог је своме знању твари, које је од вечности постојало у Њему, дао остварење (οὐσίωσιν) и произвео на свет, када је сам хтео.[43] Воља Божја је основ свега што постоји, зато почетак и порекло свега постојећег ваља видети у вољи и власти Божјој.[44]

4. Трипостасни Господ је „Творац не само твари већ и самог времена, у коме су твари добиле постојање,"[45] јер су простор и време два корелативна и нераздвојна појма. Творац света је, по речима светог Григорија Ниског, поставио време и простор као неке оквире за оно што је имало постати; на томе темељу је Творац саградио васељену. Немогуће је да ишта што је путем стварања дошло у биће може бити независно од простора и времена.[46] То значи, све што је Бог створио, створио је у времену, или тачније: са временом. На то указује и библијски опис постања света, када се све што је створено просторним пропраћа речима: И би вече и би јутро.

---

[39] Ср. Прич. Сол. 8, 22–31; Екклез. 11, 5; 8, 3; св. Григорије Богослов, Orat. 38, 9; блаж.Августин, De civit. Dei XI, 4, 2; XII, 17, 2; De Genes. ad litt. V, 33; IV, 26; Confess. XIII, 2–5; св. Јован Златоуст, In Hebr. hom. 2, 2.

[40] Св. Јован Дамаскин, De fid. I, 9; t. 94, col 837 A.

[41] Он, ib. II, 2; col. 865 A; ср. св. Васил. Вел., In Hexaem. hom. 2, 2.

[42] Ad. Oros. contra priscill. c. 2.

[43] Capit. de charit. Centur. IV, n. 1–4; P. gr. t. 90, col. 1048.

[44] Св. Амвросије, In Hexaemer. I, 5, 19.

[45] Правосл. исповед. део I, одг. на питање 33.

[46] Contra Eunom. I, 26.

Сам први стих Библије: У почетку створи Бог небо и земљу, садржи у себи појам о истовременом почетку простора и времена, просторнога и временскога, јер тај стих и значи: у почетку времена створи Бог небо и земљу. Сам постанак света као просторне јединке истовремено је и постанак времена као категорије света.[47] Свето Откривење изрично наглашава да је Бог творац времена.[48] И као што је један исти Творац времена и простора, тако је један исти и почетак њихов. Пре почетка, о коме је реч у првом стиху Библије, нису постојали ни небо ни земља, него су постали са почетком времена и у времену. Бог је једини који постоји одувек, пре сваког временског и просторног почетка, пре но што би створена земља и васељена.[49] О томе говоре речи Спаситељеве гетсиманске молитве небеском Оцу: И сада прослави Ти мене, Оче, у Тебе самога славом коју имадох у Тебе пре него свет постаде (πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι).[50]

Овом свештеном истином дише Свето Предање апостолске и васељенске Цркве. Почетак света поклапа се са почетком времена, те тако нису два почетка него један. „Свет није створен у времену (in tempore), него са временом (sed cum tempore).“[51] „У почетку времена Бог је створио небо и земљу. Јер време почиње са овим светом, није постојало пре света.“[52] Једини је Бог беспочетан бићем, и Он је једини Творац свих векова и свих твари, а сам је изнад времена и пре времена, и изнад и пре свега створенога.[53]

5. Пошто је створени свет дело свесавршеног Бога и Господа, то се разлог и циљ његовог постанка налази у Богу, а не негде изван Њега. Бог није створио свет по неопходности и потреби,[54] или што би имао неке користи од њега. Бог је

---

[47] ср. Јевр. 11, 3.

[48] Јевр. 1, 2; ср. Прич. Сол. 8, 23.

[49] ср. Пс. 89, 3; 101, 26–28: Кол. 1, 17.

[50] Јн. 17, 5; ср. Еф. 1, 4.

[51] Блаж. Августин, De civit. Dei, XI, c. t; ср. Confess. XI, c. 12 и 13.

[52] Св. Амвросије, In Hexaem. I, 9.

[53] Св. Јован Дамаскин. De fid. II, 1; col. 864 C; II, 6; col. 880 B.

[54] ср. Д. А. 17, 25; Атинагор, Legat. 4.

сам по себи савршена пуноћа блаженства,[55] славе, мудрости и силе; према томе, Њега нико и ништа не може присилити ни на шта, нити Му ико и ишта може увећати силу или умножити славу. Живећи сав у ненарушивом јединству свих својих апсолутних савршенстава, Бог је као побуду и разлог за стварање света могао имати једино своју безграничну љубав, којом је зажелео да створи свет, те тако и ван себе открије своја савршенства дајући створеним бићима могућност да учествују у његовој неисказаној доброти и блаженству. „Пошто се добри и предобри Бог није задовољио созерцањем себе самог, него је у преизобилној доброти својој зажелео да постану бића која би могла уживати у његовим доборчинствима и суделовати у његовој доброти, то је Он из небића увео у биће и створио све видљиво и невидљиво."[56] То значи, доброта Божја безгранична љубављу побуда је за стварање света, а циљ — учествовање твари у тој безграничној доброти Божјој.

Безгранична доброта Божја, која се према твари пројављује као безгранична љубав, сведочи да је Бог — љубав,[57] да је Он — једини добар.[58] Доброта као таква одразила се је на створењима Божјим: Благъ Господь всяческихъ и щедроты Его на всѣхъ дѣлѣхъ Его.[59] Циљ стварања света садржи се у самој побуди Божјој за стварање света, јер учествовање у свесавршеној доброти Божјој и јесте циљ сазданих бића: мы созданы на дѣла благая.[60] А учествовање у доброти Божјој и јесте учествовање у блаженству Божјем. Природно је што се то пројављује у слављењу Бога од стране сазданих бића. Свети Анђели непрекидно славе Бога јер је њихов живот непрекидно драговољно учествовање у доброти, а тиме и у блаженству Тросунчаног Господа.[61] На тајанствен начин сва

---

[55] ср. 1 Тм. 1, 11; Јн. 5, 26.

[56] Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 2: col. 864 C; ср. Атинагор, De resurr. mort. c. 12.

[57] 1 Јн. 4, 16. 8.

[58] Мк. 10, 18; ср. Пс. 105, 1; 106, 1; 135, 1–26; Јак. 1. 17; Ис. 49, 15.

[59] Пс. 144, 9; ср. Сирах. 18, 12; Прем. Сол. 11, 25–27.

[60] Еф. 2, 10; Јевр. 13, 21; Мт. 5, 16.

[61] Ис. 6, 3; Апок. 4, 8; Пс. 102, 20.

твар прославља Бога, творца свог.[62] Човек је саздан да би, усавршавањем себе у доброти Божјој, учествовао у блаженству Божјем, и стога славио Бога, Творца и Спаситеља свога. Пошто доброта и љубав Божја према људима врхуне у Спаситељевом подвигу искупљења, то Спаситељ извршење дела искупљења назива прослављањем Оца свог небеског.[63] Унети сву личност своју у искупитељски подвиг Спаситељев, усвојити га свим бићем својим, и на тај начин прославити Бога и душом и телом, мислима и делима, осећањима и жељама, и јесте циљ човекова постојања на земљи.[64] Усавршавајући се у доброти Божјој, хранећи се њоме, човек се уподобљава Богу, и на тај начин учествује у блаженству Божјем, улази у вечну радост Господа свог.[65] А када Свето Откривење сумарно говори о циљу и смислу свега створенога, онда вели: Господ све створи себе ради,[66] све се кроза Њ и за Њ сазда,[67] све је Њега ради,[68] Он је омега свега, [69] све греде ка томе да Бог буде све у свему,[70] јер је Он „крайнее всѣхъ желаніе."[71]

Вођени и увођени Духом Светим у тајне мироздања, свети Оци налазе да је доброта Божја једини повод и разлог стварању света. „Бог је добар, вели свети Атанасије Велики, или боље рећи: Он је извор доброте; а пошто Доброме није својствена завист ни према чему, то је Он, немајући зависти ни према чему, створио све из ничега Речју својом, Господом нашим Исусом Христом."[72] „Пошто Доброти није било довољно да се креће само у созерцавању себе (τῇ ἑαυτῆς θεωρίᾳ), него је требало да Добро излије и прошири своја до-

---

[62] Пс. 18, 1; ис. 6, 3; Пс. 148. 1,–13.

[63] Јн. 17, 4.

[64] ср. 1 Кор. 6, 20; 10. 31; Еф. 1, 5–6; Јн. 9, 3; 11, 4; Рм. 9, 23; 2, Сол. 1, 10; Сирах. 17, 7. 8. 11; Ис. 43, 7; 61, 3; св. Григ. Богослов, Орат. 39, 13.

[65] То је смисао Спаситељеве приче о талантима (Мт. 25; 15–30).

[66] Прич. Сол. 16, 4.

[67] Кол. 1, 16; ср. Еф. 3, 9; Јевр. 1, 2.

[68] Јевр. 2, 10.

[69] Апок. 1, 8.

[70] 1 Кор. 15, 28).

[71] Канонъ Безплотнымъ, пѣснь ē.

[72] De incarn. Verbi, 3; P. gr. t. 25, col. 101 AB

брочинства на што већи број предмета (јер је то својствено највишој Доброти), то Бог најпре замишља анђелске и небеске Силе...; а када ово уреди, Он затим замишља други свет, вештаствен и видљив."[73]

6. Начин стварања овако сложеног и тајанственог света у основи својој непостижан је уму људском. То је тајна која се једино вером постиже: Вером познајемо (πίστει νοοῦμεν) да је свет речју Божјом свршен.[74] Од те надумне тајне откривено нам је то, да је свет створен речју Божјом, премудрошћу Божјом, слободним дејством воље Божје.[75]

Пошто је Бог премудро створио свет слободним дејством свемоћне воље своје, то се свет јавља као нешто спољашње за Бога, као нешто што није постало из суштине Божје. Једино се из суштине Божје рађа Син Божји и исходи Дух Свети. „Твар није постала из суштине Божје, вели свети Дамаскин, него је вољом и силом Божјом приведена из небића у биће, те промена не додирује природу Божју. Рађање значи да Онај који рађа производи из своје суштине Рађаног, који Му је сличан по суштини; но стварање и грађење значи да творац и градитель производи од онога што је спољашње, а не из своје суштине, и то Му је апсолутно неслично по суштини."[76]

Бог је створио све што је хтео и како је хтео: Вся елика восхотѣ Господь сотвори на небеси и на земли, въ моряхъ и во всѣхъ безднахъ[77] Гледан у своме завршном моменту, на крају своје мучне историје, при апокалиптичкој процени свега, свет се јавља као дело свемудре и свемоћне воље Божје: Господи, Ты еси создалъ всяческая, и волею твоею суть, и сотворена.[78] У самој ствари: воља Божја је и порекло (origo), и начело (principium) и мера (mensura) свега створенога.[79] У

---

[73] Св. Григорије Богослов, Orat, 38, 9. 10. P. gr. t. 36, col. 320 C. 321 A; ср. св. Јован Златоуст, In Genes. hom. 3, 3.

[74] Јевр. 11, 3.

[75] Прич. Сол. 3, 19; Пс. 32, 6; Јн. 1, 3; Пс. 135, 5; 1 Мојс. 1, 3. 6. 9. 11. 14. 20. 24. 26; Пс. 134, 6; 113, 11; Дан. 4, 32; Апок. 4, 11.

[76] De fid. I, 8; 812 C.

[77] Пс. 134, 6.

[78] Апок. 4, 11.

[79] Св. Амвросије, In Hexaemer. I. 5, 19; II, 2, 4.

његовој вољи сједињена је савршена мудрост са савршеном правдом, савршена истина са савршеном свемоћи: Рече Богъ: да будетъ..., и бысть;[80] Той рече, и быша; той повелѣ, и создашася.[81]

7. У стварању света Богом опажа се изванредан поредак и план. Свето Откривење разликује два момента у стварању: први моменат је стварање духовног света и безобличног космичког вештаства;[82] други је — стварање бића и ствари из већ саздане безобличне материје, и то постепено, по врстама, у року од шест дана: први дан — светлост, други — видљиво небо, трећи — копно и мора и рибе у морима, четврти — сунце, месец и звезде, пети — рибе и птице, шести — све врсте животиња, и човека.[83]

Оци Цркве уче да под првобитним небом и земљом, о којима се говори у почетку Библије,[84] не треба разумети небо које данас видимо, ни земљу на којој сада живимо, јер је ово небо постало касније, у други дан стварања видљиве природе, а ова земља у трећи дан стварања. Првобитно небо означава свет духовни, анђелски; првобитна земља — космичку масу која је садржала у себи вештаство свега онога што је у року од шест дана добило своје постојање и облик.[85] Да је невидљиви духовни свет постао пре видљивог света сведочи Свето Откривење: Егда сотворены быша звѣзды, говори Господ, восхвалиша мя гласомъ веліимъ вси Ангели мои.[86] О поретку стварања свети Григорије Богослов овако расуђује „Бог најпре замишља анђелске и небеске Силе. И мисао постаде делом које испуни Син и изврши Дух... А пошто дивно уреди прва саздања, Он замишља други свет, материјални и видљиви, састављен и устројен од неба и земље и свега што

---

[80] 1 Мојс. 1, 3. 6. 9. 11. 14–15. 20. 24. 29–30.

[81] Пс. 148, 5.

[83] 1 Мојс. 1, 3–27; ср. св. Иполит, In Cenes. 1, 6; св. Атанасије Вел. Contra arian. Orat. II, 19; блаж. Августин, De vera relig., 36; Confession. XII 8; De fide et symbol., 2; De Genes. contra manich. I, 1, 5–7; св. Јован Дамаскин, De fid. II, 5.

[84] 1 Мојс. 1, 1.

[85] ср. св. Јов. Дамаскин, De fid. II, 6; col. 880 AB.

[86] Јов. 38, 7.

је у њима... Али овим још није било обелодањено све богатство Доброте. Пожелевши и то да покаже, Творац-Логос из обојега, тј. из невидљиве и видљиве природе, ствара једно живо биће: човека."[87]

8. Све што је Бог створио добро је по самој природи својој, јер долази од Онога који је једини добар, и који, као такав, не може чинити зла. О каквоћи створенога света сам је Бог дао свој непогрешни суд, који боговидац изражава речима: И видѣ Богъ вся, елика сотвори, и се добра зѣло.[88] Богомудри Соломон сведочи: Всяческая, яже сотвори Богъ, добра;[89] а премудри син Сирахов говори: Дѣла Господня вся яко добра зѣло.[90] Христоносни Апостол благовести: Свако је створење Божје добро (πᾶν κτῖσμα Θεοῦ καλὸν) и ништа није на одмет.[91] Иако оскрнављена и унакажена грехом, природа ипак одржава у себи доброту и величину Божју и својства Божја,[92] и показује да је доброта и милост Божја вазда на свима тварима.[93]

Живећи богооткривеном истином о доброти свега Богом створенога, мисао светих Отаца указује на дивну доброту свега створенога и на потпно отсуство зла у свету који је створен добрим Богом. Зло је у богозданој природи туђинац, који се од ђавола увукао у свет кроз човека. „О твари овако расуђуј, вели се у Православном исповедању, да је и она сама добра пошто ју је створио Бог, с том разликом само што разумна и слободна твар када се уклони од Бога постаје злом не што је таква саздана, него што су њена дејства супротна разуму. А твар неразумна, пошто нема слободе, сасвим је добра по природи својој."[94] У Посланици источних Патријараха говори се: „Пошто је Творац по бићу свом до-

---

[87] Orat. 45, 5. 6. 7; P. gr. t. 36, col. 629 A. C. 632 A; ср. Orat. 38, 9. 10. 11. - А у Канону бесплотним Силама Црква говори: Ангельскія чины певрѣе умысливъ, умъ Божественный створи (пѣснь ѣ, въ понедѣльникъ утра, Гласъ ѣ, Октоихъ).

[88] Мојс. 1, 31; ср. Прич. Сол. 8, 31; Пс. 110, 3.

[89] Еклез. 3, 11.

[90] Сирах. 39, 21.

[91] 1 Тм. 4, 4; ср. Д. А. 10, 28; Рм. 14, 14; Плач. Јерем. 3, 33.

[92] ср. Рм. 1, 20; Пс. 18, 2; 103, 24; 144, 9.

[93] Пс. 144, 9; Мх, 6, 26; Сирах. 18, 12.

[94] део I, одг. на питање 31.

бар, све што је Он створио — створио је дивним, и Он никада не може бити творац зла. А ако у човеку или демону има (јер ми просто у природи незнамо зла) какво било зло, тј. грех, оно је противно вољи Божјој; и то зло долази или од човека или од ђавола. Јер је потпуно истинито и без икакве сумње да Бог не може бити виновник зла."[95]

30. Јеретичка учења о постанку света

Подводећи богооткривену истину о постанку света под принципе старе грчке философије гностици су обновили старе грчке заблуде о пореклу свега. Неки су од њих учили да је свет савечан Богу. Најистакнутији претставник таквог учења био је јеретик Хермоген, против кога је Тертулијан писао, доказујући да он уводи два божанства као начела света. „Ако Бог није једини вечан, и ако све остало није од Њега произашло, онда Он није Бог; а ако је свет савечан Богу и, самим тим, раван Њему по бићу, онда је он раван Богу по неизменљивости, по бесконачности и по свему. А то значи: он је други Бог. Али два вечна и упоредна начела не могу се допустити по претстави здравога разума."[96] Неки су гностици учили да су свет створили Анђели или демиург. Против њих свети Иринеј пише: Ако су анђели, или неко други створили свет против воље Божје, значи да су они моћнији од Бога; а ако су га створили по вољи његовој, значи да Бог није могао без њихове сарадње. Али Бог ни у коме и ни у чему нема потребе. Он је сам у себи, на начин који ми не можемо ни схватити ни описати, замислио све твари и створио их како је хтео.[97] Они који говоре да су анђели творци света, вели свети Дамаскин, нису друго до уста оца свог ђавола, јер анђели, и сами створења, не могу бити творци.[98] Ниједан анђео није у стању да створи себе акамоли свет.[99]

---

[95] чл. 4.

[96] Adv. Hermog. c. 4–7; ср. св. Васил. Вел. In Hexaem. hom. 2, 2.

[97] Contra haer. II, 2, 2. 3. 4; ср. св. Јустин, Dialog. cum. Tryhp. n. (2; св. Амвросије, In Hehaem. 3, 7; св. Атанас. Вел., Contra arian. Orat. II, 27.

[98] De fid. II, 3; col. 873 B.

[99] Блаж. Августин, De Genes. ad. litt. IX, 15, 28.

Богооткривено учење Цркве о постанку света у времену и са временом није разумео како треба Ориген. Он је мислио да Бог не би био свемоћан када свет не би постојао увек и одувек. Ако би се сматрало да некад није било света, онда би то значило да у то доба Бог није био свемоћан, него је такав постао касније, када је свет створио. На тај начин изгледало би да се Бог увећао, прешао из нижег у више стање, из мање у већу моћ. А то би било бесмислено. Али ако никада није било времена када Бог није био свемоћан, онда је неопходно признати да је овај свет постојао одувек.[100]

Ово Оригеново учење одбацила је Црква. Јер, по учењу светих Отаца, у Богу треба разликовати идеју о свету од остварења те идеје стварањем света као објективне реалности. Бог је од вечности имао идеју о свету, али ју је остварио у времену и са временом кад Му је била воља.

31. Постанак духовног света

Трипостасни Бог је своју творачку силу пројавио најпре у стварању духовног света. Он је из ничега створио сва духовна бића, обдаривши их по своме премудром благовољењу животом и духовно моралним особинама. Створена да буду извршиоци и весници воље Божје, ова су духовна бића названа анђели. А назив анђео (ἄγγελος) име је не природе него дужности, и значи: гласник, весник.[1] У Светом Откривењу на неким местима реч „анђео" употребљава се у преносном смислу и означава људе које је Бог бирао за веснике своје воље у свету.[2] Ово изједначавање анђела и људи по називу потекло је због исте службе коју анђели и Божји изабраници врше међу људима. Али, било би погрешно на том основу изједначавати анђеле и људе по природи и бићу, јер Свето Писмо, у већини случајева и у главноме, под именом

[100] Ориген, De princip. I, 2, 10.

[1] ср. Ориген, Contra Cels. V, 4; св. Иларије, De Trinit. V, 22; блаж. Августин, Serm. 1 in Psalm. 103, n. 15.

[2] Мал. 2, 7; 3, 1; Мт. 11, 10; Мк. 1, 2; Лк. 7, 27; 9, 52; 2 Дневн. 36, 15; Арej 1, 13; Апок. 1, 20; 2, 1. 8. 12. 18; 3, 1. 7. 14.

анђела разуме бића своје врсте, која се разликују и од Бога и од људи својом посебном природом и постојањем, својом самосталном личношћу и својствима.

Да су анђели заиста посебна бића и личности, сведочи нам Свето Откривење на разне начине. У самом почетку Библије износи се како Бог поставља херувима са пламеним мачем пред врата Едема да чува пут ка дрвету живота,[3] што јасно показује да је херувим самостално биће, посебна личност, која свесно и драговољно испуњује вољу Божју. Анђели изводе Лота из Содома.[4] Патријарх Јаков види анђеле како силазе и узлазе по лествицама које стоје на земљи, а врхом додирују небо где Господ Бог стоји.[5] Овим се анђели јасно разликују од Бога и од људи као нека међубића, нижа од Бога а виша од човека. У књизи Јова анђели се називају синовима Божјим који кличу од радости када Бог ствара звезде[6] и који свагда претстају Господу кад год Он то зажели,[7] али у којима Бог, и поред тога што су Му тако блиски, налази недостатке своје врсте.[8] Све то показује анђеле као самостална бића, као слободне личности, које имају свој посебни начин постојања и живота.

У Светом Откривењу налази се читав низ сведочанстава о јављањима анђела као стварних, личних бића, која посредују између Бога и људи. Тако, пророк Давид види анђела Господња где по заповести Божјој мори народ;[9] анђео Господњи јавља се пророку Илији и даје му упутства поводом болести цара Охозије;[10] пророк Исаија види шестокрилне серафиме где окружују престо Господа Саваота славећи Га, од којих један слеће к њему и жаром се дотиче уста његових говорећи му: Ево, ово се дотаче уста твојих, и безакоње твоје

---

[3] 1 Мојс. 3, 24.
[4] 1 Мојс. 19, 1. 15.
[5] 1 Мојс. 28, 12–13.
[6] Јов. 38, 7.
[7] Јов. 1, 6; 2, 1.
[8] Јов. 4, 18.
[9] 2 Цар. 24, 16–17.
[10] 4 Цар. 1, 3 и 15.

узе се, и грех твој очисти се;[11] пророк Језекиљ види многооке херувиме, који видовито прате сва догађања у васељени;[12] пророку Данилу се неколико пута јавља арханђео Гаврил и открива му будућу судбину његовог народа;[13] пророку Захарији се у неколико махова јавља анђео Господњи и саопштава му вољу Божју.[14] На стварности оваквих јављања анђела људима у Откривењу и заснована је вера људи у анђеле као лична бића и Божје веснике.

Новозаветно Откривење нарочито изобилује појавама анђела и сведочанствима о њима. У историји новозаветног човечанства анђели учествују од самог почетка па све до апокалиптичког завршетка. Ту су измешани анђели са људима као браћа по вери, љубави и нади. Нови Завет се отвара јављањем арханђела Гаврила Захарији са вешћу да ће жена његова, нероткиња Јелисавета, родити сина — Јована Претечу,[15] и јављањем истога Арханђела светој Деви Марији са благовешћу да ће родити Спаситеља света.[16] Приликом Спаситељевог рођења у Витлејему јавља се мноштво анђела који славослове новорођеног Богомладенца.[17] Анђео се неколико пута јавља у сну праведном Јосифу, дајући му потребна упутства.[18] Анђели се јављају и служе Господу Исусу у пустињи пошто је победио кушача.[19] У Гетсиманском врту анђео се јавља Спаситељу и крепи Га.[20] Анђео одваљује камен са гроба Спаситељева.[21] Анђео први објављује Мироносицама благовест да је Господ васкрсао.[22] При Спасовом вазнесењу анђели се јављају Апостолима и објашњавају им тајну вазне-

[11] Ис. 6, 2–7.
[12] Језек. 10, 1–22.
[13] Дан. 8, 16; 9, 21.
[14] Захар. 1, 9–19; 2, 3; 3, 3–6; ;4, 1–5.
[15] Лк. 1, 11–20.
[16] Лк. 1, 26–38.
[17] Лк. 2, 9–13.
[18] Мт. 1, 20; 2, 13. 19.
[19] Мт. 4, 11.
[20] Лк. 22, 43.
[21] Мт. 28, 2.
[22] Мт. 28, 5–7; Мк. 16, 5–8; Лк. 24, 4–8; Јн. 20, 12.

сења и другог доласка Спаситељевог.[23] Анђели учествују у животу младе Цркве: анђео се јавља и ослобађа Апостоле тамнице;[24] анђео упућује Корнилија на пут спасења;[25] анђео се јавља апостолу Петру у тамници и изводи га из ње;[26] анђео удара првог црквоборца Ирода који умире изједен од црва;[27] анђео се јавља апостолу Павлу и објављује да му ваља путовати у Рим пред ћесара.[28] Апокалипсис сав припада њиховим јављањима и дејствима.[29] Све ово очигледно показује да су анђели самостална бића и чудесне личности које учествују у целокупном новозаветном домостројy спасења, извршујући вољу Божју као посланици Божји.

Новозаветно Откривење обилује не само јављањима светих Анђела, него и учењем о анђелима. Једно се другим потврђује, разјашњује, допуњује. Сам Спаситељ, објашњавајући причу о кукољу, говори о анђелима као бићима реалним, не мање реалним и очигледним него што је реалан и очигледан Син Човечји, свет, синови царства и синови зла.[30] Својим учењем Господ саветује да не презиру ниједног од малих који, вером у Њега, стреме у Царство небеско, јер анђели њихови на небесима једнако гледају лице Оца небеског.[31] То значи да су анђели не само самостална, лична бића, него и да су веома блиски Богу и имају велику вредност пред Њим. О томе говоре и Спаситељеве речи људима: Всякъ, иже аще исповѣсть мя предъ человѣки, и Сынъ человѣческій исповѣсть его предъ ангелы Божіими; а отвергійся мене предъ человѣки, отверженъ будетъ предъ ангелы Божіими.[32] Неотступно и увек верни Господу Хри-

[23] Д. А. 1, 10. 11.

[24] Д. А. 5, 19–20.

[25] Д. А. 10, 3.

[26] Д. А. 12, 7–11.

[27] Д. А. 12, 23.

[28] Д. А. 27, 23.

[29] Апок. 7, 1. 2. 11; 8, 2. 3. 6. 7. 8. 10. 12; 9, 1; 10, 1. 7. 8; 15, 1. 6; 16, 2–5. 10. 12. 17; 17. 1, 7; 18, 1–2; 20, 1 и т. д.

[30] Мт. 13, 37–41.

[31] Мт. 18, 10.

[32] Лк. 12, 8–9.

сту са Њим ће доћи „и сви свети Анђели“ приликом другог доласка његовог у слави.[33] Одговарајући садукејима који су одрицали постојање анђела[34] Господ Исус не само потврђује да анђели постоје, него показује и начин на који постоје: Въ воскресеніе бо ни женятся, ни посягаютъ, но яко ангели Божіи на небеси суть.[35] Када пламени ученик употребљава нож да заштити свог божанског Учитеља, Спаситељ осуђује његов поступак речима: Мислиш ли ти да ја не могу сад умолити Оца свога да ми пошање више од дванаест легиона анђела?[36] Све ове речи о светим анђелима Спаситељ не би ни изговорио када анђели не би постојали као бића самостална, лична, света и блиска Богу.

Христоносни Апостоли уче што и Господ о постојању светих Анђела. Апостол Павле заклиње свога ученика Тимотеја да се нелицемерно држи светог учења, и то га заклиње пред Богом и Господом Исусом Христом и избранима његовим анђелима.[37] Анђели с неба гледају све шта се дешава са хришћанима у свету.[38] У Цркви Христовој анђели се уче истој божанској мудрости којој и људи.[39] Они су увек на служби Богу,[40] и Црква их је препуна.[41] Апостол Петар јасно разликује Пророке и Апостоле од Анђела.[42]

Ово богооткривено учење Црква је увек брижљиво чувала и од старине у својим символима исповедла веру у Бога као Творца духовног, невидљивог света. Тако се у древном символу јерусалимске (а слично и у символима антиохиске, кесариске и кипарске) цркве вели: „Верујем у једнога Бога... Творца неба и земље, свега видљивога и невидљивога.“ Та

---

[33] Мт. 25, 31; Лк. 9, 26.
[34] Д. А. 23, 8.
[35] Мт. 22, 30.
[36] Мт. 26, 53.
[37] 1 Тм. 5, 21.
[38] 1 Кор. 4, 9.
[39] Еф. 3, 10.
[40] Јевр. 1, 14; 1 Петр. 3, 22.
[41] Јевр. 12, 22–23.
[42] 1 Петр. 1, 22.

општа вера нашла је свој израз у првом члану васељенског Никејо-цариградског Символа вере, и тиме је занавек сакционисана јединoм, светом, саборном и апостолском Црквом. Одлуком VII Васељенског сабора да се, упоредо са светим иконама Спаситеља и Светитеља, имају побожно поштовати и свете иконе светих Анђела, Црква је још једном на саборски начин исповедила и потврдила васељенску веру своју у постојање бестелесних анђела као бића стварних, личних, самосталних и светих.

2. Анђели нису ни у ком смислу самоникла и самобитна бића, него је њих створио Бог као и сва створења. Свето Откривење јасно сведочи да све што постаде — Богом постаде,[43] слетствено и анђели. Осим тога у Старом Завету се изрично говори да је Бог створио анђеле. Јездра се обраћа Богу речима: Ти си сам Господ једини, Ти си створио небо и небеса под небесима и сву војску њихову, земљу и све што је на њој, мора и све што је у њима, и Ти оживљаваш све, и војска небеска Теби се клања.[44] Да се овде под војском небеском разумеју анђели види се из контекста (Лк. 2, 13), где се анђели називају војницима небеским. Апостол Павле јасно сведочи да је анђеле створио вечни Син Божји: кроз Њега би саздано све што је на небу и што је на земљи, видљиво и невидљиво, били Престоли, или Господства, или Поглаварства, или Власти: све се кроза Њ и за Њ сазда.[45]

Док Свето Откривење јасно учи да је Бог створио анђеле, дотле у њему није јасно кад су створени. Судећи по већ наведеном месту из књиге о Јову где се вели да су Анђели клицали од радости кад је Господ створио звезде,[46] и на основу свега реченога о првобитном небу, као и на основу библиске повести о кушању првих људи у рају од змије, односно палог духа,[47] што претпоставља да је свет духова пре тога постојао и да се у њему већ био десио неки морални

[43] Јн. 1, 3; Рм. 11, 36; Јевр. 3, 4; Еф. 3, 9; Апок. 4, 11.

[44] Немиј. 9, 6.

[45] Кол. 1, 16.

[46] Јов. 38, 7.

[47] 1 Мојс. 3, 1–19.

превратком који се завршио отпадништвом од Бога неких духова, — мора се закључити да је Бог створио анђеле пре материјалног света. Богонадахнути тумачи божанског Откривења: свети Златоуст, свети Григорије Богослов и свети Дамаскин уче да је Бог створио анђеле пре материјалног, видљивог света.[48] А молитвена мисао Цркве каже да су анђели „тваремъ начатокъ."[49]

3. Природа анђела је бестелесна, духовна, јер су они духови (τὰ πνεύματα).[50] „Желиш да знаш, пита блажени Августин, име природе анђелове? Ево њега: дух. Желиш да знаш његову дужност? Ево ње: анђео. По бићу своме он је дух, а по дужности анђео".[51] Као духови анђели су невидљиви, разумни, слободни, бесмртни, бестрасни. Све ове особине чине да се природа анђела не може изразити категоријама људске мисли и речи, те у ствари „само Творац зна облик и дефиницију (τὸ εἶδος καὶ τὸν ὅρον) анђелске суштине".[52] Пошто су анђели савршеније природе од људске, то ми не можемо са тачношћу (μετὰ ἀκριβείας) знати шта су они по природи.[53]

О духовности природе анђела Свето Откривење говори и на посредан начин називајући их невидљивима (τὰ ἀόρατα),[54] тј. недосежнима за наша чула. По учењу Отаца анђели када се и по вољи Божјој јављају достојним људима, јављају се не онакви какви су по себи у својој невидљивој суштини, него у неком преображеном облику (ἐν μετασχηματισμῶ), у каквом би их људи могли видети.[55] Ма да

---

[48] Св. Ј. Златоуст, Ad Stagyrium I, 2; In Genes. hom. 22, 2; Ad eos qui scandalizati sunt liber, c. 7; св. Григорије Богослов, Orat. 38, 9; 45, 5; св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 3.

[49] Канонъ Безплотнымъ, пѣснь ā.

[50] Јевр. 1, 14; ср. Мт. 22, 30.

[51] Serm. 1 in Psalm 103. n. 15.

[52] Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 3; col. 865 B.

[53] Св. Ј. Златоуст, De incomprehens. Contra anom. Serm. V, 3; ср. св. Дионисије Ареопагит, De coel. hier. c. VI.

[54] Кол. 1, 16.

[55] Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 3; col. 869 A; св. Ј. Златоуст, In Genes. hom. 22, 2; De consubstant. Contra anom. Serm. VII, 6.

су анђели духовна створења, ипак се њихова духовност мора разликовати од духовности бића Божјег, јер је духовност Божја апсолутна, бескрајна, безгранична, а анђелска је релативна, коначна, ограничена. На то, у извесном смислу, указује свето Откривење када вели да Бог и у анђела својих налази недостатке.[56] Свети Оци и Учитељи Цркве слажу се у мишљењу да су анђели бића релативно духовна, бестелесна. Када неки од њих говоре о телесности анђела, они под њом разумеју: или најфинија тела, светловидна и етирна, која немају ништа заједничко са материјалном телесношћу, или нарочити облик постојања, или просторну ограниченост. С друге стране, они Оци који заступају потпуну бестелесност анђела, кад је сравњују са бестелесношћу Божјом, налазе за потребно да јој припишу извесну вештаственост. То схватање свети Дамаскин овако формулише: „Анђео је биће разумно, слободно, бестелесно (ἀσώματος)... Бестелесним и невештаственим (ἄϋλος) назива се у сравњењу са нама, јер у сравњењу са Богом, јединим несравњивим, све изгледа грубо и вештаствено (παχύ τε καὶ ὕλικον); једино је Божанство истински невештаствено и бестелесно.“[57]

Иако су анђели бестелесни, духовни, ипак су ограничени у просторном погледу, јер свудаприсутност припада једино Богу. На такву ограниченост и несвудаприсутност анђелску указује Свето Откривење када изображава анђеле како силазе с неба на земљу или узлазе са земље на небо,[58] што показује да они не могу истовремено бити и на небу и на земљи. Они се находе тамо где дејствују, јер су и они на известан начин ограничени местом (circumscripti loco).[59] Анђели су ограничени (περίγραπτοι), вели свети Дамаскин, јер када се находе на небу, њих нема на земљи, а када их Бог шаље на земљу, они не остају на небу, и не могу у исто време бити и дејствовати и овде и тамо. Пошто су они умови (νόες), то се

[56] Јов. 4, 28.

[57] De fid. II, 3; col. 865 B. 868 A; ср. св. Амвросије, De Abraham. 2, 8.

[58] Дан. 9, 21. 23; 8, 15; 1 Мојс. 28, 12; Јн. 1, 51; Лк. 1, 26. 38; Мт. 28, 2; Лк. 2, 15; 22, 43.

[59] Св. Григорије Велики, Moral. II, 2; In Evangel. hom. X, 1.

находе у местима мисленим (ἐν νοητοῖς τόποις), и нису ограничени на телесан начин (οὐ σωματικῶς περιγραφόμενοι). Они не узимају на себе облик на телесан начин (σωματικῶς), нити се простиру у три димензије, него духовно (νοητῶς) присуствују и дејствују тамо где им је наређено, при чему их ништа не може спречити: ни зидови, ни врата, ни катанци, ни печати.[60]

С обзиром на будућност анђели су бесмртни, тј. не могу умрети,[61] али им та бесмртност припада не по природи, већ по дару и благодати Божјој, јер све што има почетак по природи мора имати и крај.[62]

Анђели су савршенији од људи[63] и по природи, и по уму, и по вољи, и по моћи, и по сили.[64] Али пошто су они бића саздана и ограничена, то и њихово духовно развиће и усавршавање има својих граница. „Сви су Анђели створени Богом кроз Логоса и освећењем од Духа Светога достигли савршенство, учествујући у светости и благодати по вредности и чину."[65] Анђели постоје вољом Оца, ушли су у биће дејством Сина, и усавршили се присуством Духа.[66] Освећење и усавршавање анђела подвиг је у коме они учествују свим бићем својим: и вољом, и умом, и осећањем. „Савршенство анђела је освећење, и истрајност у њему."[67] Они имају освећење не из саме суштине своје, него од Духа Светога, и послушношћу остају у њему.[68] Они су се, дејством благодати Светога Духа, толико усавршили и утврдили у добру и све-

---

[60] Св. Ј. Дамаскин. De fid. II, 3; col. 860 AB.

[61] Лк. 20, 36.

[62] Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 3; col. 868 C; ср. св. Григор. Богослов, Orat, 29, 13.

[63] Пс. 8, 5–7; Јевр. 2, 7.

[64] 2 Петр. 2, 11; Пс. 102, 20.

[65] Св. Ј. Дамаскин, De fid. II. 3; col. 869 A. У Канону Безплотнымъ вели се: Словомъ твоимъ ипостаснымъ, Господи, ангельское естество содѣлалъ еси, освятивъ же божественымъ Духомъ, Троицу богословити научилъ еси, Боже, во вѣки (пѣснь в̃).

[66] Св. Василије Велики, De Spir. Sancto, c. 16, n. 38.

[67] ib.

[68] Св. Ј. Дамаскин, II, 3; col. 869 B.

тости, да су постали неподвижни на зло. „Отъ Святаго Духа освящаеми Ангелстіи Собори, на зло пребываютъ недвижимы, еже къ первому благому восхожденію обожаеми.“[69] Анђели су сада непокретни на зло не по природи (οὐ φύσει), него по благодати (ἀλλὰ χάριτι) и по својој привржености једино добру.[70]

Непокретни на зло дејством благодати Божје и својом љубављу према божанском добру, добри Анђели су вавек свети и светли.[71] Али они су свети и светли по дару Божјем, а не самостално и независно. Они су највернији поседници и преноситељи светости и светлости Божје. „Анђели су, по речи светог Дамаскина, другостепене светлости (φῶτα δεύτερα), умне, које своје светљење добијају од првобитне и беспочетне Светлости.“[72] Анђели, као φῶτα δεύτερα, осветљавани пречистом Светлошћу, примају то озарење, по мери природе своје и чина; они су тако упили и утиснули у себе Добро, да су постали другостепене светлости, те могу просветљавати (φωτίζειν) и друге изливањем и предавањем Прве Светлости.[73] Не грешити — припада Богу, а и Анђелима због њихове близине Богу[74] коју су они искористили да се добровољно утврде у добру за вавек. Бог је Светлост највиша, неприступачна, неизречна; а друга светлост (δεύτερον φῶς) је Анђео, нека врста отицања Прве Светло-

---

[69] Каноњъ святымъ Ангеломъ, пѣснь д̃, въ понедѣльникъ утра, Гласъ s̃, Октоихъ.

[70] Св. Јован Дамаскин, De fid. II, 3; col. 872 B; ср. св. Григорије Богослов, Orat. 41. 11; 38, 9; св. Григорије Велики пише: Пошто су Анђели смирено изабрали љубав према Ономе који их је саздао, то су овом неизменљивошћу победили у себи саму изменљивост своју „ (Moral. XXVI, 6, 11). Ср. блаж. Августин. Enchirid. 57; De civit. Dei, XI, 13.

[71] 2 Кор. 11, 14.

[72] Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 3; col. 868 B. У служби Безплотнымъ силама вели се: Безплотніи Ангели, Божію престолу предстоящіи, и отонудными свѣтлостьми облиставаеми и свѣтолитіи вѣчно сіяюще, и свѣти бывающе вторіи, Христу молитеся... (стриха, Гласъ ā).

[73] Св. Григорије Богослов, Orat. 28, 31; P. gr. t. 36, col. 72 B; ср. св. Дионисије Ареопагит, De coel. hier. c. IV, 2; c. V; c. X, 2.

[74] Св. Григ. Богослов, Orat. 40, 7; t. 36, col. 365 BC.

сти (τοῦ πρώτου φῶς ἀπορρόή τις) и заједничарење, који добија светљење привржености и послушности Првој Светлости.[75] Анђели су прва бића од Бога и око Бога; они први пију од Прве Светлости, и просветљавани речју истине сами су светлост и одблесци савршене Светлости (τελείου φωτὸς ἀπαυγάσματα).[76] Они гледају Бога лице у лице, созерцавају вечну истину, схватају у Логосу законе и принципе твари, и имају удела у божанској вечности.[77] Све то указује на њихову неисказану радост, блаженство и савршенство.

Поред свега таквог савршенства Анђели су ипак бескрајно далеко од тога да се њихово савршенство ма у ком погледу може поредити са Божјим савршенством. Савршенство је њихово савршенство твари, и у границама сазданих твари. Тако, на ограниченост њиховог савршенства указује Свето Откривење када тврди, да нико (значи: ни анђели) осим Духа Божјег незна дубине Божје,[78] да анђели незнају будућност која је једино Богу извесна,[79] незнају потпуно тајну искупљења у коју желе завирити,[80] па незнају ни помисли срца људских.[81] Они својом сопственом силом не могу ни чудеса творити, јер је Бог творяй чудеса единъ.[82] Бог и у њима налази извесне недостатке.[83] Проникнути овом богооткривеном истином свети Оци уче да Анђели, при свој својој умности, која је много виша од људске, незнају нити могу знати природу Божанства.[84] Свесни недокучивости Божје природе, Анђели крилима заклањају лица своја славећи Го-

---

[75] Он, Orat, 40, 5; цол. 364 Б.

[76] Он. Orat. 6, 12; т. 35, цол. 737 Б.

[77] Блаж. Августин, De civit. Dei, IX, 22; XXII, 29, 1; De Genes. ad litt. VIII, 45, De Trinit... IV, 22.

[78] 1 Кор. 2, 11.

[79] Мк. 13, 32.

[80] Еф. 2, 10; 1 Петр. 1. 12; ср. св. Јован Златоуст, In Joan. hom. 1, 2.

[81] 3 Цар. 8, 39; Јерем. 17, 9; 1 Кор. 2, 11.

[82] Пс. 71, 18.

[83] Јов. 4, 18.

[84] Св. Василије Велики, De Spir. Sancto, 38; св. Григорије Ниски, De orat. domin. 4; св. Ј. Златоуст, De incomprehens. Contra anom. Serm. I, 6.

спода Саваота, јер највиши степен мудрости производи највиши степен страхопоштовања и побожности.[85] Анђели созерцавају Бога уколико им је то могуће (κατὰ τὸ ἐφικτὸν αὐτοῖς), и тиме се хране.[86] Упоређени са човеком, Анђели су далеко савршенији од њега; упоређени са Богом, они се показују ограничени и несавршени, јер су твар, и јер се савршенством својим, ма како оно било велико, крећу у границама своје богоздане природе.[87]

4. Анђелски свет је по броју неизбројив. Свето Откривење сведочи о томе. Пророк Данил говори о хиљадама хиљада анђела[88]; свети тајновидац Јован у Откривењу види анђеле чији је број неисказано велики[89]; сам Спаситељ говори о легионима анђела[90]; Еванђелист Лука говори о мноштву небеских анђела који славослове новорођеног Богомладенца[91]; апостол Павле вели да се верни сједињују кроз Цркву са безброј анђела (μυριάσιν ἀγγέλων)[92]; други долазак Господа Христа на земљу биће праћен непрегледним мноштвом светих Анђела.[93]

Свети Оци сматрају да је блажена војска светих Анђела безбројна, и мноштво бестелесних Сила бескрајно, те су бројеви које ми употребљавамо малени да означе њихово безбројно мноштво. „Редови небеских бића не могу се избројати. Многе су блажене војске надсветских духова; оне премашују немоћну и уску меру наших материјалних бројева“[94]. Анђела је тако много, да они превазилазе сваки број.[95]

---

[85] Св. Ј. Златоуст, De incomprehens. Contra anom. Serm. IV, 1.

[86] Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 3; col. 872 B.

[87] ср. св. Златоуст, De incomprehens. Contra anom. Serm. V, 3.

[88] Дан. 7. 9–10.

[89] Апок. 5, 11.

[90] Мт. 26, 53.

[91] Лк. 2, 13.

[92] Јевр. 12, 22.

[93] Јуд. 14.

[94] Св. Дионисије Ареопаг. De coel. hier. c. 14; ср. св. Атанасије Велики Contra arian. Orat. II, 27; св. Ј. Златоуст, De incomprehens. Contra anom. Serm. II, 4.

[95] Св. Јован Златоуст, In Genes. hom. 3, 6.

5. Анђели се разликују и деле међу собом по савршенству и чину. Свето Откривење јасно говори о тој разлици и подели међу њима. Када апостол Павле хоће тачније одреди шта је све Јединородни Син Божји створио на небу, он вели: Тѣмъ создана быша всяческая, яже на небеси..., аще престоли, аще господствія, аще начала, аще власти.[96] Осим ова четири степена Свето Откривење разликује још пет степена небеске јерархије: Серафиме,[97] Херувиме,[98] Силе,[99] Арханђеле[100] и Анђеле.[1]

Исповедајући ову богооткривену истину о подели и разлици међу светим Анђелима, Црква их кроз свете Оце дели на три чина, а сваки чин на три реда. Таква је подела изражена у древном црквеном спису „О небеској јерархији", који се приписује светом Дионисију Ареопагиту. Ту се небеске Силе, с обзиром на савршенство природе и близине Тросунчаном Божанству, деле на три јерархије (ἱεράρχιαι), и свака јерархија на три лика (χόροι). Вишу јерархију (ἐπάρχιαι) сачињавају: Серафими, Херувими, Престоли; средњу јерархију (μεσάρχιαι): Господства, Силе, Власти; нижу јерархију (ὑπάρχιαι): Начела, Арханђели, Анђели. Виша јерархија добија светлост од Тросунчаног Господа, средња је добија од више, а нижа од средње.[2] То бива „саобразно њиховој природи и чину" (κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς φύσεως καὶ τῆς τάξεως)[3].

---

[96] Кол. 1. 16; ср. Еф. 1, 21; 3, 10; Кол. 2, 10.

[97] Ис. 6, 2.

[98] 1 Мојс. 3, 24; 2 Мојс. 25, 18–22; Језек. 9, 3; 10, 1–20; 41, 18. 20. 25; Пс. 79, 2; 17, 11; 98, 1; Ис. 37, 16.

[99] Еф. 1, 21; Рм. 8, 38; 1 Петр. 3, 22.

[100] Јуд. 9; 1 Сол. 4, 16.

[1] Рм. 8, 38; 1 Петр. 3, 22.

[2] De coel. hier. IV, 3; VI, 2; VII, 2; VIII, 2; IX, 2; X, 1; ср. св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 3; св. Григорије Богослов, Orat, 28, 31; Orat, 38, 9; св. Атанасије Вел., Ad Serap. Epist. I, 13 и 17; Epist. II, 4; Epist. III, 3; св. Ј. Златоуст, De incomprehens. Contra anom. Serm. IV, 4; св. Игњатије Богоносац, Epist. ad Trall. c. 5; св. Иринеј, Contra haer. II, 30, 3. 6; Ориген, De principi. I, 5; Contra Cels. VI, 30; св. Василије Вел., Contra Eunom. III, 2; св. Григорије Ниски, Contra Eunom. VII, 5; св. Кирил Јерусалимски, Catech. XI, 11; VI, 4; блаж. Августин, Enchirid. c. 57, n. 15; св. Григорије Велики, In Evang. lib. II, hom. 34, 7; Moral. 32, 48.

[3] Св. Григорије Богослов, Orat, 28, 31; P. gr. t. 36, col. 72 B; ср. св. Кирил Јерусалим., Catech. VII, 11.

„Анђели се разликују један од другога светлошћу и положајем (τῷ φωτισμῷ καὶ τῇ στάσει), било да њихова светлост зависи од њиховог положаја, или да њихов положај зависи од њихове светлости; и они просветљавају један другога (ἀλλήλους φωτίζοντες), јер превазилазе једни друге чином или природом. Јасно је да виши Анђели предају светлост и знање нижима".[4]

Учећи увек тако о светим Анђелима Црква је на V Васељенском сабору осудила Оригеново мишљење,[5] по коме су сви бестелесни духови саздани потпуно једнаки по природи, и првобитно нису били подељени на степене, него се то десило када је један известан број њихов пао и отпао од Бога.[6]

6. Анђели живе на небу, и имају један посао: да славе Бога и служе Његовој божанској вољи.[7] Свето Откривење показује то и доказује. Свети боговидац Исаија види Серафиме како круже око престола Божјег кличући: Святъ, Святъ, Святъ Господь Саваотъ; исполнь вся земля славы Его[8]; христољубљени Јован, погружен у апокалиптичке визије, сводечи како небеске Силе покоя не имутъ день и нощь, глаголюще: Святъ, Святъ, Святъ Господь Богъ Вседержитель, иже бѣ, и сый и грядый.[9] Пророк Данило види где Ветхій деньми седи на престолу небеском, тысяща тысящь (Анђела) служаху Ему, и тьмы темъ предстояху Ему.[10] Сам Спаситељ изјављује да Анђели выну видятъ лице Отца небеснаго[11], и непрестано испуњују вољу Божју и на небу и на зе-

---

[4] Св. Дамаскин, De fid. II, 3; col. 881 C — 872 A. У Св. Писму налазимо и нека посебна имена анђелска,као: Михаил = ко је као Бог (Дан. 12, 1; Јуд. 9; Апок. 12, 7), Рафаил = помоћ Божја, лек Божји (Тов. 3, 16; 12, 15), Гаврил = сила Божја (Дан. 8, 16; Лк. 1, 19). Урил = светлост, огањ Божји (3 Јездр. 4, 1. 5; 5, 20), Салатиил = молитва Богу (3 Јездр. 5, 16). Нема сумње да ова имена одговарају извесним нарочитим особинама дотичних Анђела.

[5] Origen, De princip. II, 9, 5 i 6; III, 5, 5; I, 8, 1.

[6] V Вас. сабор, прав. 2 и 14.

[7] Св. Јован Дамаскин, De fid. II, 3; col. 872 C.

[8] Ис. 6, 3; ср. Језек. 3, 12; Пс. 148, 2.

[9] Апок. 4, 8; ср. 7, 11–12.

[10] Дан. 7, 9. 10.

[11] Мт. 18, 10.

мљи, служећи на тај начин остварењу Божјег плана о свету и човеку.[12] Анђели су моћни, вели свети Дамаскин, и готови на извршење Божје воље, и по својственој им брзини одмах се појављују тамо где им божански миг нареди.[13]

32. О злим дусима

Свето Откривење показује и потврђује да постоје не само добри него и зли духови, и то као лична, самостална бића, која су се драговољно и бесповратно утврдила и усавршила у злу. Стварно постојање злих духова Свето Писмо доказује њиховим јављањем у овом свету и својим учењем о њима. Свето Писмо тачним именима обележава карактер и делатност нечистих духова. Главни, врховни дух зла назива се у Светом Писму: Сатана (јеврејски: satan = противник, обмањивач)[14], ђаво (διάβολος = клеветник[15], опадач), Велзевул,[16] Велијар,[17] кнез власти ваздушне,[18] кнез овога света,[19] кнез ђаволски,[20] кушач,[21] Деница (ὁ Ἑωσφόρος = Lucifer),[22] Авадон,[23]

---

[12] Јевр. 1, 14; Д. А. 5, 19; 7, 58. 66; Мт. 4, 11; 25, 31; 28, 2. 5–7; 13, 39–42. 49; Лк. 22, 43; 2, 14; Гал. 3, 19; Еф. 1, 21; 1 Петр. 3, 22; Јн. 5, 4; 1, 51; Пс. 33, 8; Апок. 7, 1. 2; 16, 5; 14, 18.

[13] De fid. II, 3; col. 872 A.

[14] Мт. 4, 10; 12, 26; Мк. 1, 13; 3, 23. 26; 4, 15; Лк. 10, 18; 13, 16. 22, 3; Јн. 13, 27; Д. А. 5, 3; 26, 18; Рм. 16, 20; 1 Кор. 5, 5; 7, 5; 2 Кор; 11, 14; 1 Сол. 2, 18; 2 Сол. 2, 9; Апокл. 2, 9. 13, 24; 12, 9; 20, 2. 7. Св. Јустин вели да име *Сатана* долази од јеврејске и сиријске речи σατᾶ што значи: отпадник (ἀποστάτης), и речи νᾶς, што значи: змија (ὄφις). (Dialog. cum Tryph. c. 103).

[15] Мт. 4, 1; 13, 39; 25, 41; Лк. 4, 2. 3; 8, 12; Јн. 8, 44; 13, 2; Д. А. 10, 38; Еф. 4, 27; 6, 11; 1 Тм. 3, 7; Јевр. 2, 14; Јак. 4, 7; 1 Петр. 5, 8; 1 Јн. 3, 8. 10; Апок. 2, 10; 12, 9. 12; 20. 2. 10; 1 Дневн. 21. 1; Пс. 109, 6; Јов. 1, 6; 2, 2.

[16] Мт. 12, 24. 27; Мк. 3, 22; Лк. 11, 15. 18. 19.

[17] 2 Кор. 6, 15.

[18] Еф. 2, 2.

[19] Јн. 12, 31; 14, 30.

[20] Мт. 9, 34; 12, 24; Мк. 3, 22; Лк. 11, 15.

[21] Мт. 4, 3.

[22] Ис. 14, 12.

[23] Апок. 9, 11.

а остали зли дуси називају се: нечисти духови,[24] духови зла, зли духови,[25] беси, демони,[26] анђели Сатане.[27]

1. Да су ђаво и анђели његови бића лична и стварна показује Свето Писмо описом њихових јављања људима и њиховог присуства у овом свету. У књизи Јова износи се како се Анђели често јављају пред лицем Божјим, а са њима и ђаво, и подробно се описују све невоље којима ђаво, по допуштењу Божјем, куша праведнога Јова.[28] Зли дух узнемирава Саула;[29] ђаво напада на Давида и наврађа га на небогоугодно дело;[30] ђаво је, у облику змије, посејао прво зло у овом свету које се разгранало кроз све душе свих потомака Адамових.[31] У пророчком виђењу Захаријином описује се првосвештеник Исус како стоји пред анђелом Господњим, а с десне стране његове ђаво као његов тужитељ.[32] У књизи Товита говори се о демону који бежи од дима тамњанога.[33] Премудри Соломон објављује да завишћу ђавола смрт уђе у свет.[34]

Нови Завет пружа многобројне доказе о нечистим дусима као бићима самосталним, личним и стварним. Тако нам Нови Завет најпре описује ђавола као кушача, који врло вешто и лукаво куша Спаситеља, и са којим Спаситељ води разговор као са личношћу стварном, самосталном, разумном и слободном.[35] Много пута Спаситељ изгони нечисте духове из бесомучних, обраћајући се нечистим дусима као само-

---

[24] Мт. 10, 1; Мк. 1, 27; 3, 11; 5, 13; 6, 7; Лк. 4, 36; 6, 18; Д. А. 5, 16; 8, 7; Апок. 16, 13.

[25] Еф. 6, 12; Лк. 7, 21; 8, 2; 11, 26; Д. А. 19, 12. 13.

[26] Мт. 7, 22; 9, 34; 10, 8; 12, 27, 28; Мк. 1, 34. 39; 3, 15. 22; 6, 13; 16, 9. 17; Лк. 4, 41; 8, 30. 35; 9, 49; 10, 17; 11, 19. 20; 1 Кор. 10, 20. 21; Јак. 2, 19.

[27] Апок. 12, 7. 9; Мт. 25, 41.

[28] Јов. 1, 6. 12; 2, 2. 6.

[29] 1 Цар. 16, 14. 15.

[30] 1 Днев. 21, 1.

[31] 1 Мојс. 3, 1. 6. 14; Апок. 12, 9.

[32] Захар. 3, 1.

[33] Товит. 2, 3.

[34] Прем. Сол. 2, 24.

[35] Мт. 4, 1–11; Лк. 4, 1–13.

[36] Мк. 5, 2–13; 1, 23–26; 3, 11; 9, 25; Лк. 4, 34–35; 4, 41.

сталним, рационалним бићима[36]. Када фарисеји окривљују Спаситеља да Он помоћу Велзевула, кнеза ђаволског, изгони ђаволе[37], Он не само не пориче постојање ђавола, већ одговором својим потврђује да стварно постоји и Сатана и царство његово: Аще сатана сатану изгонитъ, на ся раздѣлился есть; како убо станетъ царство его? И аще азъ о веельзевулѣ изгоню бѣсы, сынове ваше о комъ изгонятъ?[38] Царство Божје остварује се у свету влашћу над нечистим дусима и изгоњењем ових из душа и тела људских помоћу силе Духа Светога, јер је то обележје и знак вере Христове[39]. Нечисти дуси су бића у којима су оличени чисто зло и грех, и Спаситељ показује и учи да се они „једино молитвом и постом" изгоне из човека и из света.[40] У осуди коју ће свеправедни Судија на дан Страшнога суда изрећи над грешницима: Идите од мене, проклети, у огањ вечни, припремљен ђаволу и анђелима његовим,[41] ђаво и анђели његови се јасно двоје и разликују од грешних људи и претстављају као стварна, лична, одговорна бића, којима је одређена вечна казна. „Ђаволи верују и дрхћу"[42], јер су лична, самостална и разумна бића. Они су сву природу бића свог својевољно претворили у радионицу греха, и они су једини творци греха у свету људском, док су људи творци греха уколико су се драговољно сјединили са њима те се духовно рађају од њих, због чега је у вечној Књизи речено: Који твори грех од ђавола је (ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν), јер ђаво греши од почетка.[43] Ђаво је заклети отац лажи и свега лажнога, отац греха и свега грешнога, зато је он човекоубица одискони.[44] Све мисли ђаволове, вешто сложене у читаву философију греха и лукаво сврстане у саблажњиву апологију зла, уперене су на то да људе одврате од Бога, због

---

[37] Мт. 12, 24.

[38] Мт. 12, 26–27; Мк. 3, 22–26; Лк. 11, 15–20.

[39] Мт. 10, 1; Мк. 16, 17.

[40] Мк. 9, 29.

[41] Мт. 25, 41.

[42] Јак. 2, 19.

[43] 1 Јн. 3, 8.

[44] Јн. 8, 44.

чега богоносни Апостол опомиње: Да нас не превари Сатана, јер знамо шта он мисли.[45] Кроз сва зла своја нечисти дуси хватају људе у своје богоборачке мреже и трују их гресима и пороцима.[46] Ђаво и анђели његови, и сва пагубна дела њихова, толико су у овом свету реални, и страшни, и моћни, да их само Бог може победити и разорити, што и јесте разлог Божјег оваплоћења и искупитељског подвига у свету огреховљеном и ођавољеном: Сего ради явися Сынъ Божій, да разрушитъ дѣла діаволя.[47]

Богооткривено учење о нечистим дусима Црква је одувек верно чувала и кроз Свето Предање раскривала и разјашњавала. Стародревни обреди Крштења показују како се од оних који се крштавају тражило да се одрекну ђавола и свих дела његових. А Житија Светих подвижника сведоче како они сав свој живот проводе у борби са нечистим духовима, а није ретко да им се ови и у видљивим облицима јављају.

2. Порекло ђавола и његових анђела треба тражити у њима самима, у њиховом слободном и драговољном отпадништву од Бога као вечне истине, светлости и добра. Свесавршени и сведобри Господ и њих је био створио добрима, и светима, и светлима, али се они нису хтели љубављу према Богу одржати у добру, остати у истини, стога су пали и отпали од Бога, и постали лаж, зло и грех. О томе јасно говоре Спаситељеве речи грехољубивим Јеврејима: Ваш је отац ђаво, и сласти оца свога хоћете да чините; он је човекоубица од почетка, и у истини не остаде (ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἔστηκεν), јер нема истине у њему (ὅτι οὐκ ἔστιν ἀλήθεια ἐν αὐτῷ); кад говори лаж своје говори: јер је лажа и отац лажи.[48] То значи: ђаво је био унутра у истини, ограђен истином, и од њега је зависило да ли ће остати у њој, али је он претпоставио да је напусти; и он је драговољно отпао од истине, испао из истине, у којој је стајао, живео и кретао се.

---

[45] 2 Кор. 2, 11.

[46] 2 Тм. 2, 26.

[47] 1 Јн. 3, 8.

[48] Јн. 8, 44. Тумачећи Спасове речи: „У истини не остаде", св. Златоуст вели да то значи: не остаде у добром животу (In Joan. hom. 54, 3).

Он је отпао од Бога свим својим бићем, и у њему није остало нимало истине; зато је сав без остатка постао лаж и отац лажи, сваке лажи на Бога и истину Божју у овом и оном свету.[49] Безгрешни Господ је и ђавола и анђеле његове био створио безгрешнима, али су они својевољно сагрешили, иступили из истине Божје и добра Божјег, и пошли путем гордих мука и страдања, који кроз Страшни суд Божји воде у вечне муке и у другу смрт. На то указују речи светог Апостола: Бог не поштеде анђеле који сагрешише, него их метну у окове мрака пакленога, и предаде да се чувају за суд.[50] То исто тврди апостол Јуда: Бог ангелы не соблюдшыя своего начальства (τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν), но оставльшыя свое жилище (ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον), на судъ великаго дне узами вѣчными подъ мракомъ соблюде.[51] То значи: Анђели су постали ђаволи јер нису сачували своје првобитно стање безгрешности, светости, истине, добра; они су својевољно напустили своје жилиште, свој божански дом истине, правде, светости, добра, и оковали себе тамом зла, греха и лажи.

Попут богооткривене истине Црква учи својим светим, саборним, апостолским умом, да су зли дуси, створени добрим Богом, били у почетку добри анђели, па су доцније, по слободној својој вољи, отпали од Бога и Божје вечне истине, сами себе претворили у зле и постали лаж и творци зла и греха. „Први виновник греха и отац зала јесте ђаво, вели свети Кирил Јерусалимски. То је Господ рекао а не ја: ђаво греши од почетка (1 Јн. 3, 8). Пре њега нико не сагреши; а он је сагрешио не зато што је од природе добио неопходну наклоност ка греху — τὸ ἁμαρτητικὸν — (иначе би узрок греха пао на онога који га је таквим створио); али створен добрим, он је по сопственој вољи својој постао ђаво (διάβολος γέγονεν ἐξ οἰκείας προαιρέσεως)“[52]. „Ђаво је из почетка био добар, вели свети Златоуст, али поставши немаран пао је у такву злобу, да после већ и није устао. А да је он био добар сведочи Хри-

[49] ср. Апок. 12, 9. 10; 2. Сол. 2, 9.

[50] 2 Петр. 2, 4.

[51] Јуд. 6.

[52] Catech. II. 4.

стос: Ја видех сатану где спаде с неба као муња (Лк. 10, 18). Сравњење са муњом показује и светлост пређашњег стања и брзину пада“[53]. На другом месту свети Златоуст говори да је ђаво „веома зао, само не по природи него по самоопредељењу и слободи“[54]. Бог није ни Анђеле ни људе створио злим по природи, пише свети Иринеј. Пошто је Бог створио све, а ђаво постао узрок отпадништва сам себи и другима, то Свето Писмо с правом назива оне који остају у стању отпадништва синовима ђавола и анђелима зла (maligni)[55]. „Ђаво је нечист дух, пише блажени Августин; он је добро као дух, а зло као нечист; он је дух по природи, а нечист по греху; од та два својства прво је од Бога, а друго од самога ђавола.“[56] Треба знати, вели свети Атанасије Велики, да се ђаволи називају ђаволима не што су такви створени, јер Бог ништа зло створио није, него су и они створени добри, али су отпали од небеског начина мишљења (ἀπὸ τῆς οὐρανίου φρονήσεως).[57]

3. По учењу Светог Откривења гордост је почетак греха,[58] што значи да је гордост почетак сваког греха уопште, начело греха, душа греха и у овом свету и у свету анђелском.[59] Прецењујући своја богодана савршенства Сатана је хтео да се изједначи с Богом, али је гордошћу отпао од истине, од светлости, и потонуо у мрак, сурвао се у пакао.[60] „Први светлоносац, вели свети Григорије Богослов, превазневши се високо, када је, одликован изузетном славом, узмаштао о царској почасти великога Бога, изгубио је своју светозарност, са срамом је спао овамо, и, зажелевши да буде бог, сав је постао тама... Али је пао не сам, него је повукао у пад многе“[61]. Први светлоносац, Деница (ὁ Ἑωσφόρος = Lucifer), постао је тама због своје охолости, и назван је тамом са њему потчиње-

---

[53] De poenitent., hom. I, 2; ср. св. Макарије Вел., Homil. 16, 1.

[54] De diabol. hom. II, 2.

[55] Contra haer. IV, 41, 2.

[56] Contra Julian. c. 9.

[57] Vita S. Antonii, 21; P. gr. t. 26, col. 876 A

[58] Сирах. 10, 15; ср. 1 Тм. 3, 6; Ис. 14, 13–14.

[59] ср. блаж. Августин, De Genes. ad litt. XI, 14.

[60] Ис. 14, 13–15; Јн. 8, 44.

[61] Св. Григорије Богослов, Carm. Theologic. 6.

ним богоотпадничким силама које су удаљењем од добра постале творци зла (δημιουργοὶ τῆς κακίας).[62] Гордост је почела од ђавола, који се преварио прецењивши моћ и достојанство дато му од Творца, и наумио да се у слави изједначи са Богом, због чега је и збачен са небеске висине са оним анђелима које је увукао у своје зло[63]. Ђаво и духови који су се с њим упињали да приграбе Божје достојанство, лишили су себе богозданог достојанства и пали с неба[64]. Ђаво је пао с неба „по злоби и неизмерној гордости"[65]. „Ђаво је најпре постао горд да би пао, затим завидљив да би нама напакостио"[66]. Све је бестелесне духове створио добри Бог, вели блажени Теодорит, али ђаво и демони, обузети гордошћу и охолошћу, одлучили су се на зло и испали из свога првобитног стања[67]. Грех анђела је грех гордости; они су одбили да се покоравају Богу и да Му буду верни.[68] Демони су пали гордошћу, и они су окренути к себи а не к Богу (ad seipsos, non ad Deum conversi)[69]. Основна је одлика ђавола и његових анђела: противити се Богу и издавати себе за Бога[70]. Пали дух није саздан зао по природи, вели свети Дамаскин, него је био добар и саздан за добро, и ни трунке зла није добио од Творца. Али не подневши светлост и почаст што му је Творац подарио, он се својевољним опредељењем (αὐτεξουσίῳ προαιρέσει) одвратио од природнога противприродноме (ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν εἰς τὸ παρὰ φύσιν) и подигао против Бога који га је створио са жељом да дигне бунт против Њега; и први отступивши од добра постао је зао[71].

Својим падом из неисказане светлости нечисти духови су се отиснули у таму најкрајњу, јер су пали по своме сло-

---

[62] Он, Orat. 45, 5; t. 36, col. 629 B; ср. Orat. 38, 9; Orat, 36, 5.

[63] Св. Амвросије, Epist. 84.

[64] Св. Ј. Златоуст, In Genes. hom. 22, 2.

[65] Он, In Genes. hom. 17, 7; ср. In Genes. hom. 15, 4.

[66] Св. Лав, De coll. Serm. IV.

[67] Haeretic. fabul. compendium, lib. V, 8.

[68] Блаж. Августин, Enchirid., 28; De civit. Dei, XII, 6.

[69] Фулгенције, De Trinit. VIII; ср. св. Григорије Вел. Moral., 28, 11.

[70] ср. 2 Сол. 2, 4.

[71] De fid. II, 4; col. 876 A; ср. св. Григорије Ниски, Orat. catech. c. 6.

бодном опредељењу, у чему су учествовали свим разумом својим, свом вољом својом, свим бићем својим. Створени од сведоброг Бога као чисти духови, они су били испуњени сваком божанском светлошћу и красотом и слободни од сваког греха и зла, а пали су једино по потпуно самосталној и неизнуђеној одлуци ума свог и воље своје, уставши дрско на самога Бога. Исте природе са Анђелима, вели свети Дамаскин, они су постали зли својевољним самоопредељењем приклонивши се од добра ка злу[72]. Пошто су се свесно и драговољно свим бићем определили за вечно богоборство, они су гордошћу толико огрезли у злу да им више ни покајања ни поправке нема. Они су, по речи светога Јустина, неизменљиво зли (ἀμεταβλήτως πονηροὶ)[73]. Изједначивши себе свесно, разумно и упорно са злом, ђаво има вољу која се не може покајати (ἀμετανόητον ἔχει τὴν προαίρεσιν)[74]. На неповратни пад нечистих духова указује Свето Откривење када учи да су за њих одређене вечне муке[75]. Пад је за анђеле што и смрт за људе, вели свети Дамаскин, јер после пада за њих нема покајања, као што га нема ни за људе после смрти[76]. Ово богооткривено учење о бесповратном паду злих духова било је одувек убеђење васељенске Цркве Христове, која је на V Васељенском сабору и осудила мишљење Оригена и оригениста о покајању демона и њиховом повратку Богу.

4. Демони су и после пада остали духовни, бестелесни, али само са потпуно измењеним моралним стањем и расположењем и са савршено посувраћеним својствима своје духовне природе. Говорећи о њима Свето Писмо их назива дусима[77], нечистим дусима[78], злим дусима[79]. Духови по природи, демони имају разум, вољу, осећање, које пројављују

---

[72] De fid. II, 4; col. 876 B.

[73] Dialog. cum Tryph. c. 141.

[74] Св. Кирил Јерусалимски, Catech. IV, 1.

[75] Мт. 25, 41; 2 Петр. 2, 4; Апок. 20, 10.

[76] De fid. II, 4; col. 877 C.

[77] Мт. 8. 16; 12, 45; Лк. 10, 20.

[78] Мт. 10, 1; Мк. 1, 27. 3, 11; 5, 13; 6, 7; Лк. 4, 36; 6, 18; Д.А. 5, 16; 8, 7; Апок. 16, 13.

[79] Лк. 7, 21; 8, 2; 11, 26; Д. А. 19, 12. 13: Еф. 6, 12.

у својој делатности и животу[80]. По својим злим моћима они превазилазе човека[81], али су њихове моћи ипак ограничене. То се види из тога што Сатана може кушати људе само по допуштењу Божјем[82], што је побеђен Господом Христом[83], што га хришћани, наоружани свеоружјем Божјим, могу побеђивати[84], и што ће Антихриста, чији ће долазак бити по чињењу Сатанину, Господ Исус убити духом уста својих и искоренити светлошћу доласка свог.[85] Ма да ограничена, ипак је демонска моћ у злу велика[86]. Демони су проузроковачи свих људских порока и страсти, хуле на Бога и разврата душе људске, јер иза сваког порока и греха скрива се ђаво као првобитни творац њихов[87]. Демони могу наводити људе на зло, али их не могу приморати на зло без њиховог пристанка. Ђаво је потстрекач на грех, вели свети Кирил Јерусалимски; он потстрекава све, али ипак не може приморати оне који му се не покоравају[88]. Сва зла и све нечисте страсти измислили су демони, вели свети Дамаскин; и мада им је допуштено да кушају људе, ипак они не могу никога приморати, јер од нас зависи да ли ћемо примити или одбацити оно на што нас они потстичу и што нам предлажу[89]. Сваки човек има слободну вољу, и ђаво може потстицати на грех и зло, али он нема власти (οὐκ ἔχει τὴν ἐξουσίαν) приморати против воље[90]. Када би демони имали власти, не би дали ниједном хришћанину да живи[91]. Али они не могу људе искушавати више него што ови могу поднети[92]. Као чувар и промислитељ

---

[80] 2 Кор. 2, 11; 2 Тм. 2, 26; Јн. 8, 44; Јак. 2, 19; 3; 15 и др.

[81] Еф. 6. 11–12; 1 Петр. 5, 8.

[82] Јов. 1, 12; 2, 6.

[83] Мт. 4, 1–11; Јевр. 2, 14; 1 Кор. 15, 54–56; 2 Тм. 1, 10.

[84] Еф. 6, 10–13; 1 Петр. 5. 8–9; Мк. 16, 17.

[85] 2 Сол. 2, 7–9.

[86] Мк. 5, 2. 4; 9, 18; 2 Сол. 2, 9; 2 Кор. 11, 3; Апок. 12, 12.

[87] Ср. Мт. 13, 27. 38. 39; Лк. 11, 24 — 26; 1 Петр. 5, 8; Еф. 2. 2; Апок. 20, 7; 12, 9; Д. А. 5, 3; 2 Кор. 4, 4.

[88] Catech. II, 3.

[89] De fid. II, 4; col. 877 D.

[90] Св. Кирил Јерусал., Catech. IV, 21.

[91] Св. Атанасије Вел., Vita s. Antonii, 28; P. gr. t, 26, col. 885 B.

[92] 1 Кор. 10, 13.

сазданих бића Бог не допушта демонима да сасвим потисну и коначно утврде зло у свету, иако им попушта у развијању зла у свету[93]. Сваког човека прати по један демон, вели свети Касијан, трудећи се свим средствима да разврати његову душу[94]. Учење Цркве каже, пише Ориген, да свака разумна душа има слободну вољу и да јој претстоји борба са ђаволом и анђелима његовим, пошто се они старају да је обремене грехом[95]. У тој борби са људима они употребљавају сва средства која им Бог допушта, а понекад узимају на себе разна обличја[96]. Они незнају будућност, али могу, користећи се својим многовековним искуством, чинити извесне прогнозе које се често обистињују[97]. Демони претсказују, вели свети Дамаскин, понекад — провидећи у далеке догађаје, а понекад — само нагађујући, због чега често и лажу. Не треба им веровати, мада они много пута говоре и истину[98].

5. Свето Откривење не казује нам тачан број палих духова, али нам даје на знање да је он врло велики[99] и показује да и међу њима постоји разлика у сили и моћи за зло. Сам Спаситељ говори о нечистом духу који, изашавши из човека, доводи затим „седам других духова, горих од себе (πνεύματα πονηρότερα ἑαυτοῦ)“[100]. Апостол Павле разликује међу злим дусима начала, власти и светодршце таме овога света (міродержителей тьмы вѣка сего)[1]. Овим Апостол указује на постојање чинова и степена међу нечистим дусима, јер у каквим су чиновима пали, у таквим су и остали. Као што међу добрим Анђелима има степена, тако и међу злима има степена

---

[93] Ср. Лк. 22, 31; Јов. 1, 12; 2, 6.

[94] Collat. VII, 17; Collat, VII, 12. 13.

[95] De princip. Praef. 5.

[96] Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 4; col. 887 A.

[97] Блаж. Августин, De civit. Dei, IX, 20, 22; In Joan., tract, 110 7; св. макарије Вел., Homil. 26, 9.

[98] De fid. II 4; col. 877 B. Св. Атанасије Велики пише: Демони ништа незнају од себе, него што код других примете, то објављују (Vitas. Antonii, 33; t. 26. col. 892 B).

[99] Лк. 8, 30; 10, 17. 20; 11, 18–20; Еф. 6, 12; Мт. 12, 26.

[100] Лк. 11, 26; Мт. 12, 45.

[1] Кол. 2, 15; Еф. 6, 12.

своје врсте[2]. Сам Спаситељ говори о Велзевулу, кнезу ђаволском[3], о ђаволу и анђелима његовим[4]. „Велико је мноштво демона, вели свети Атанасије Велики, у ваздуху око нас, и нису далеко, и велика је разлика међу њима"[5]. А по светом Дамаскину, мноштво демона је неизбројно (ἄπειρον)[6].

33. Заблудна учења о Анђелима и злим дусима

Противно црквеном богооткривеном учењу многи су гностици учили да Анђеле није створио Бог, него истичу, еманирају се из самог Божанства, из саме суштине божанске. Јеретици пак, који су у своме схватању света били дуалисти, учили су да пали духови нису постали зли по својој вољи него су зли по самој природи својој од почетка.

Оригеново учење о међусобној једнакости Анђела по савршенству осудио је V Васељенски сабор као заблуду. Исти Сабор је осудио и другу Оригенову заблуду, по којој ће наступити време када ће се и сам Сатана са анђелима својим повратити Богу и добру, и коначно се измирити са Богом.

34. Постанак човечанског света

Тросунчани Господ створио је првога човека по лику своме као родоначалника човечанског света. Створио га је мало мањим од Анђела, а много већим од твари. Тело му је саздао од земље: тиме је у човеку заступљен материјални свет; и задахнуо га духом живота: тиме је у њему заступљен духовни свет. Припадајући душом духовном свету, а телом — материјалном, човек се јавља као мали свет у великоме (микрокосмос) или као велики свет у маломе (макрокосмос). Желећи да објави богатство своје доброте, вели свети Григорије Богослов, Бог решава да произведе једно живо

---

[2] Ср. св. Ј. Златоуст, In Ephes. hom. 22, 3.

[3] Мт. 12, 24.

[4] Мт. 25, 41.

[5] Vita s. Antonii, 21; t. 26, col. 876 A.

[6] De fid. II, 4; col. 876 B.

биће из обојега, тј. из видљиве и невидљиве природе, и Он ствара човека узевши из већ саздане материје тело, а од себе дах (што се назива разумном душом и образом Божјим — εἰκόνα Θεοῦ), ствара као неки други свет, у маломе — велики (ἐν μικρῷ μέγαν)[7]. А свети Дамаскин пише: Бог је створио човека као неки други свет, мали у великоме (ἐν μεγάλῳ μικρὸν)[8]. Такав створен, човек претставља собом тајанствено јединство материје и духа, видљивога и невидљивога, земаљскога и небескога, временскога и бесмртнога, просторнога и бескрајнога; претставља као неку средину између величине и маленкости[9].

Начин стварања човека разликује се особеношћу од начина сварања материјалног света. Свето Откривење сведочи да је материјални свет створен по речи Божјој, а човек по образу и подобију Божјем. Стварању човека претходи саветовање у Тројичном Божанству, после чега сва три Божанска Лица непосредно и лично стварају човека. И рече Богъ: сотворимъ человѣка по образу нашему и по подобію (κατ' εἰκόνα ἡμετέραν κὰι καθ' ὁμοίωσιν)... И сотвори Богъ человѣка, по образу Божію сотвори его: мужа и жену сотвори ихъ.[10] Тако је „првога човека створио не само Отац, него и Син, и Свети Дух"[11]. Отуда „Святымъ Духомъ всяка душа

---

[7] Orat. 38 11; P. gr. t. 36; 321 CD.

[8] De fid. II, 12; P. gr. t. 94, col. 921 A.

[9] Св. Григорије Богослов, Орат, 45, 7; т. 36, цол. 632 Б; ср. Orat. 2. 75; Orat. 32, 27; Orat. 14, 23. Наводећи речи Псалмопевца: Шта је човек те га се опомињеш? (Пс. 8, 5), св. Григорије узвикује: „Какава је то нова тајна о мени? Ја сам мали и велики, незнатан и узвишен, смртан и бесмртан, земљан и небесан. Једно је у мене заједничко са доњим светом, а друго са Богом; једно — са телом, а друго — са духом" (Orat. 7, 23; т. 35, col. 785 B) Ср. св. Атанас. Вел., Contra gent. 32, 27.

[10] 1 Мојс. 1, 26. 27; ср. 1 Мојс. 5, 1; 9, 6; Кол. 3, 10; Еф. 4, 24.

[11] Блаж. Теодорит, Haeretic. fabul, compendium, lib. V, 3. Ову истину св. Откривења Црква многократно исповеда кроз своје молитве: „Яко создалъ еси мя по образу твоему и по подобію, Богоначальная и вседѣтельная Троице, несліянная единице" (Канонъ ко святѣй и живоначальнѣй Троицѣ, пѣснь д̃, въ недѣлю утра, Гласъ а̃, Октихъ). „Иже за благость создавъ человѣка, и по образу твоему сотворь, во мнѣ обитай, трисвѣтле Боже мой" (Канонъ св. и живоначальнѣй Троицѣ, пѣснь ѐ, въ недѣлю утра на полунощницѣ. Гласъ ѐ). Човека Христос Господ „созда по образу своему рукою своею" (Богоридиченъ на стіховъ.. стіх. въ субботу на велицѣй вечерни, Гласъ ѐ).

живится, и чистотою возвышаестя, свѣтлѣется троическимъ единствомъ, священнотайнѣ“[12].

Говорећи по други пут у књизи Постања о стварању човека, боговидац Мојсеј даје неке појединости које у многоме расветљују тајанствено двојство човекова бића. Ту он показује да је тело човеково из праха земљиног, а душа — из даха Божјег. И созда Богъ человѣка, персть вземъ отъ земли, и вдуну въ лице его дыханіе жизни: и бысть человѣкъ въ душу живу.[13] А о стварању жене вели се: И наложи Богъ изступленіе на Адама, и успе: и взя едино отъ ребръ его, и исполни плотію вмѣсто его. И созда Господь Богъ ребро, еже взя отъ Адама, въ жену, и приведе ю ко Адаму.[14]

Преимућство човековог стварања састоји се у томе што је Триипостасни Бог лично и непосредно, тако рећи својим сопственим рукама, саздао тело човеково и дао му свој дах живота, а није га земља, по заповести Божјој, сама произвела, као што је то био случај са осталим живим бићима на земљи.[15] „Од видљиве и невидљиве природе, вели свети Дамаскин, Бог је својим властитим рукама створио човека по образу својему и по подобију: од земље је саздао тело, а душу разумну и мислећу дао му дахом својим“[16]. У човеку је на веома тајанствен начин измешана боголика доброта и красота са црним прахом земљиним, и „човек је створен Творцем да буде овоплоћено обличје трансцендентне Божанске моћи“[17], човек није ни само тело нити чисти дух; он је јединство тела и духа, и то богоздано јединство, у коме је све неизрециво тајанствено и загонетно. Душа без тела не сачињава човека, нити тело без душе, него једно са другим и једно у другом. Тако, по речима светог Иринеја, душа може бити део човека (pars hominis), али никако сав човек; потпун човек је у једин-

---

[12] Степенна, Антіфонъ первый, вь недѣлю утра, Гласъ д̃.

[13] 1 Мојс. 2, 7.

[14] 1 Мојс. 2, 21–22.

[15] 1 Мојс. 1, 24.

[16] De fid. II, 12, col. 920 B.

[17] Св. Григорије Ниски, Orat catech. c. 6; ср. De infantib. qui praemature abripiuntur; De hominis opific. III, 3; св. Григорије Богослов, Orat. 32, 27.

ству, у савезу душе са телом. Исто тако ни телесни састав (plasmatio carnis) сам по себи није потпун човек, него је тело човека и део човека (pars hominis); ни душа сама по себи није човек, него је душа човека и део човека.[18] Шта је човек, пита свети Јустин, ако не разумно биће, састављено из тела и душе? Је ли душа по себи човек? Не, него је она душа човека. Хоћемо ли тело назвати човеком? Не, него телом човека. Ни душа ни тело, одвојено узети, нису човек, него се њихово јединство назива човек[19].

1. Иако је тело неопходни састојак човекова бића, његов вештаствени основ, ипак је оно оруђе, орган, а душа живот и животворно начело у човеку. Душа може живети без тела, али тело не може без душе: дух је оно што оживљава (τὸ ζωοποιοῦν), тело не користи ништа (οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν)[20], јер је тело без духа мртво (τὸ σῶμα χωρὶς πνεύματος νεκρόν ἐστιν)[21]. Боголика душа је биће просто, бестелесно, разумно, слободно, животворно. Као просто биће она је недељива, као бестелесно — невидљива, као животворно — бесмртна. А тело је прашина земљина, глинени сасуд душе, земљани дом душе[22], у коме душа живи привремено. На то указују речи премудрог Соломона: И возвратится перстъ въ землю, якоже бѣ, и духъ возвратится къ Богу иже даде его[23]. Сву своју вредност тело добија од боголике душе која борави у њему; без ње се оно распада, умире и губи своју вредност. О томе речито говори Спаситељ када пита: Каква је корист човеку, ако сав свет добије, а душу своју оштети (τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ ζημιωθῇ)? Или какав ће откуп дати човек за душу своју?[24]

Овом животворном истином Светога Писма о души и телу живи Свето Предање, и говори нам о њој благодатно и свештено. Свети Дамаскин пише: „Душа је суштина (οὐσία)

---

[18] Contra haer. V, 6. 1.

[19] De resurrect. c. 8; ср. блаж. Августин, De civit. Dei, XIII, 24, 2; XXI, 3. 2

[20] Јн. 6, 63.

[21] Јак. 2, 26.

[22] Ср. 2 Кор. 5, 1; 5, 10; 1 Кор. 6, 20; 7, 34; 5, 3–5.

[23] Еклез. 12, 7; ср. Пс. 145. 4.

[24] Мт. 16, 16; ср. Мк. 8, 36–37; Мт. 6, 25–26; 10, 28. 10, 28.

жива, проста, бестелесна, по својој природи невидљива за телесне очи, бесмртна, мислећа и разумна, безоблична (ἀσχημάτιστος), служи се органским телом и даје му живот, и узрастање, и осећање, и силу рађања; ум (νοῦς) припада души не као нешто туђе њој него као најчистији део њен, јер што је око у телу то је ум у души. Душа је, даље, слободна, има способност хтења и делатности (θελητική τε καὶ ἐνεργητική); она је променљива, то јест променљива с обзиром на вољу, јер је створена. Све је то душа по природи (κατὰ φύσιν) добила од благодати Створитеља, од које благодати је добила и биће (τὸ εἶναι) и нарочиту врсту природе"[25]. Бог је творац и душе и тела; душа је прекрасно саздање Божје, боголико слободно, бесмртно, нетрулежно, по благодати Божјој; тело је оруђе (ἐργαλεῖον) душе, нека врста одеће и покривача душе[26]. „Тело није јаче од душе, вели свети Иринеј, пошто душа надахњује, и оживљава, и узраста, и устројава тело; душа поседује тело и влада њиме. Тело је као инструмент, а душа заузима место уметника... Дајући живот телу, сама душа не престаје живети"[27]. Тело је као харфа, вели свети Атанасије Велики, на којој душа, разумна и бесмртна, као музичар свира. Душа креће тело, а она сама себе покреће, јер кретање душе није ништа друго до живот душе. За тело велимо да живи када се креће, а умире када престане да се креће, тј. када га душа напусти[28]. „Душа је живот тела, а живот душе је Дух Божји"[29]. У принципу, у онтолошкој дубини својој, живот душе је од Светога Духа: „Святымъ Духомъ всяка душа живится"[30]. Погружен у боголику красту душе, свети Макарије Велики говори: Заиста је душа дело велико, божанско и чудесно. При стварању душе Бог ју је створио по образу добродете-

---

[25] De fid. II, 12; col. 924 B — 925 A; ср. св. Максим Исповедник, De anima, VI; св. Макарије Вел., Homil. I, 7.

[26] Св. Кирил Јерусал. Catech. IV, 18 i 23.

[27] Contra haer. II, 33, 4.

[28] Св. Атанасије Вел. Contra gent. 32, 33; P. gr. t. 25, col. 64 C. 65 BC; ср. св. J. Златоуст, In Rom. hom. 13, 2.

[29] Св. Макарије Вел., Homil. 30, 5; ср. Homil. 1, 10–11.

[30] Степенна, Артіфонъ первый, въ недѣлю утра Гласъ д.

љи Духа (κατὰ τὴν εἰκόνα τῶν ἀρετῶν τοῦ Πνεῦματος); ставио је у њу законе добродетељи, расуђивање, знање, разумност, веру, љубав и остале добродетељи по образу Духа (καὶ τὰς λοιπὰς ἀρετὰς κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ Πνεύματος)[31]. Наднесен над тајну чудесног бића што се човек зове, свети Григорије Богослов закључује: Човек је најсложеније и најразноврсније биће (τὸ πολυτροπώτατον ζῶον καὶ ποικιλώτατον): душа му је од Бога, божанска, и има небеско благородство, а тело је од праха земљиног; што је Бог за душу, то је душа за тело, сједињујући га и управљајући њиме[32].

2. Сва непролазна вредност, незаменљивост и драгоценост душе долазе од њене боголикости, тј. од тога што је човек саздан по лику Триипостасног Бога. Душа је драгоценија од свега створенога, вели свети Макарије Велики, јер је једино човек саздан по образу и подобију Божјем[33]. Боголикост душе састоји се у одражавању првообраза Божјег у богообразној души човековој: Бог је свесавршена духовност, првообраз духовности, душа је одражај те духовности; Бог је свесавршени Ум, ум човеков је одражај тога Ума; Бог је свесавршена Слобода, слобода човекова је одражај те Слободе; Бог је апсолутна Вечност, првообраз Вечности, бесмртна душа јесте одражај те Вечности; Бог је свесавршена Светост и Доброта, способност душе човекове за светост и доброту јесте одражај те Светости и те Доброте; Бог је врховни господар и управитељ свега, човекова способност владања природом одражај је тога. Уопште, све карактеристичне црте Божанства, по учењу светог Григорија Ниског, садрже се на известан начин у боголикој души човековој[34]. Створен по образу Тројичног Божанства, човек се јавља као одражај тога Божанства у најбитнијој сржи свога бића[35]. Божанска праведност и светост истине (δικαιοσύνη καὶ ὁσιότης τῆς ἀληθείας) сачињавају суштину боголикости душине[36]. Стога је човек у праоснови

[31] Св. Макарије Вел., Homil. 46, 5.

[32] Orat. 2, 16 i 17; t. 35, col. 425 A. C; sr. Orat. 38, 11.

[33] Homil. 15, 43.

[34] Orat, catech. c. 5.

[35] Ср. св. Атанас. Вел. Contra gent. 2, De incarn. Verbi, 3. 5. 11.

[36] Еф. 4, 24.

својој биће θεοειδὲς и θεοείκελον[37]. Оно што је створено по образу Божјем, вели свети Григорије Ниски, у свему је налик на Првообраз: ум је налик на Ум, бестелесност на Бестелесност, али је природом нешто друго и разликује се од Првообраза, јер не би било „по образу“ (κατ' εἰκόνα) када би у свему било једно исто са Првообразом. Црте, којима се у несазданој природи одликује Првообраз, показују нам се у образу саздане природе, јер као што се у малом парчету стакла, када на њ падне сунчев зрак, види цео сунчев шар, показујући нам га не у његовој природној величини, већ у обиму дотичног парчета, тако и у сићушности наше природе сијају обличја неисказаних својстава Божјих[38]. Као што сликари помоћу боја преносе људске ликове на своје слике, тако је наш Творац насликао лик свој у бићу човековом украсивши га чистотом, бестрасношћу, блаженством, добротом[39]. Речи Библије: „по образу Божјем“ створи Бог човека, значе да је Бог створио људску природу да учествује у сваком добру, јер ако је Божанство пуноћа добра, а човек је његов образ, онда образ налази своју сличност у Првообразу, пошто је испуњен сваким добром[40]. Отуда је образ Божји својствен бољим деловима наших својстава, а све оно што је у нашем животу ниско и јадно далеко је од тога да наличи на Божје[41]. Али при својој сличности која постоји између Бога и онога што је створено по образу Божјем, постоји у исто време и велика разлика међу њима, јер док је Бог нестворен, неизменљив и увек исти, дотле створена природа не може постојати без промене.[42]

Поставља се питање: где се и у ком делу човекова бића налази боголикост? Одговарајући на ово питање свети Епифаније вели да Црква верује и исповеда, да је човек уопште створен по лику Божјем, али не одређује у коме се делу чове-

---

[37] Св. Методије, De resurrect I, 35, 2; 36, 2; 34, 3.

[38] De anima et resurrect; ср. De hominis opific. c. 11, 2.

[39] Он, De hominis opific. 5, 1.

[40] ib. c. 16. 10.

[41] ib. c. 20, 5.

[42] ib. c. 16, 12.

кова бића налази та боголикост[43]. Други Оци и Учитељи Цркве дају разне одговоре по овоме питању, али та разлика не иде дотле да би они противречили један другоме или основном богооткривеном учењу. Тако неки од њих држе да се лик Божји налази не у телу него у души човековој, јер је Бог бестелесан; вештаствено тело не може бити обличјем бестелесног Бога.[44] Други пак, сматрајући да Бог као дух има и битна својства духа: ум, слободу и бесмртност, мисле да се лик Божји налази или у уму човековом,[45] или у слободној вољи,[46] или у бесмртности душе његове. А чињеница да је душа човечја једна по бићу, а тројична по својствима која се могу назвати: воља, ум, осећање, или: воља, ум, сећање, побуђује неке Оце да у томе виде њену боголикост. „Бог је Отац, пише свети Амвросије, Бог је Син, Бог је Дух Свети, али нису три Бога него један Бог који има три Лица; слично томе и душа је ум, душа је воља, душа је сећање, али нису три душе у једноме телу, него једна душа која има три силе, и у тим трим силама наш унутрашњи човек по природи својој чудесно одражава лик Божји“[47]. Али и поред све сличности постоји ипак битна и огромна разлика између тројичности у Богу и тројичности у души човечјој, јер тројичност у Богу означава три посебна, самостална, савршена и вечна Лица, а тројичност у човеку — три несамосталне, безличне силе и својства.

Пошто је тело близанац боголике душе, и она једино у заједници са њим сачињава човека, то она, живећи у телу, које је такође Бог створио, одражава донекле и на телу боголи-

---

[43] Haeres. 70, 2.

[44] Св. Кирил. Јерусал. Catech. IV, 18; св. Василије Велики, In Psalm. 48, n. 8; св. Амвросије, Hehaemer. VI, 8, 45; св. Ј. Златоуст, In Genes. hom. 8, 2; св. Григорије Богослов, Orat. 45, 7; Ориген, De prіncip. I, 1, 7; Contra Cels. VIII, 49; св. Дамаскин, De fid. II, 12 и др.

[45] Св. Иринеј, IV, 4, 3; блаж. Августин, In Joan. trach. 3; Тертулијан, Advers. Prah. 5; и др.

[46] Св. Иларије, Tract. in Psalm. 134, n. 14; блаж. Јероним, Epist. 146; св. Дамаскин, De fid. II, 12 и др.

[47] Lib. de dignit. condit. human. c. 2; ср. Блаж. Августин, De Trinit. IV, 4, 5; XIV, 8.

кост своју, због чега, а и с обзиром на јеретике гностике који су тело сматрали за зло по природи, неки Оци уче да се лик Божји налази чак и у телу човековом.[48] У томе смислу ваља разумети и речи при опелу: Плачу и рыдаю, егда помышляю смерть, и вижду во гробѣхъ лежащую по образу Божію созданную нашу красоту, безобразну, безславну, не имущую вида (τὴν κατ'εἰκόνα Θεοῦ, πλασθεῖσαν ἡμιν ὡραιότητα, ἄμορφον, ἄδοξον, μὴ ἔχουσαν εἶδος).

Имајући све то у виду, може се рећи да се лик Божји, више или мање, одражава у целом човеку, а не искључиво у једном делу бића његова, или својству, или сили. По мишљењу светог Григорија Ниског, васцела људска природа, која је створена у Адаму и продужава се кроз сав род људски, сачињава лик Божји који се не налази у неком делу њеном, већ у њој као целини[49]. Али и поред свега тога, не може се човек отргнути од узбудљивих речи светог Григорија Ниског по овом питању: На који је начин човек, то смртно, пролазно, краткотрајно биће, — обличје оне природе која је бесмртна, чиста и вечита? Прави одговор на ово питање зна само сама Истина.[50]

3. У библиском опису стварања човека направљена је извесна разлика између τὸ κατ' εἰκόνα и τὸ καθ' ὁμοίωσιν. Говорећи о саветовању Тројичног Божанства пред стварање човека, свети Мојсеј вели да је Бог одлучио да створи човека по образу и по подобију своме; описујући пак само стварање вели: и сотвори Богъ человѣка, по образу Божію сотвори его,[51] а изоставља речи: и по подобію. Зашто није урађено оно што је намеравано? пита свети Григорије Ниски. Зашто није речено: и сотвори Богъ человѣка, по образу Божію, и по подобію. Да ли је Творац изнемогао? Безбожно је тако што говорити. Да ли је Творац променио своју намеру? Безбожно је тако што и помислити. Рекао је и променио намеру? Не.

---

[48] Св. Јустин, De resurrect, n.10; Dialog. cum Tryph. c. 4. св. Иринеј, Contra haer. II, 33, 4; IV, 4, 3.

[49] De hominis opific. c. 16, 17. 18.

[50] ib. c. 16, 4.

[51] Мојс. 1, 26–27.

Свето Писмо не каже ни да је Творац изнемогао, ни да је намера остала неиспуњена. Какав је онда разлог што је прећутано: и по подобију? Разлог је тај што κατ' εἰκόνα ми имамо по стварању, а καθ' ὁμοίωσιν стичемо по својој вољи. Бити по образу Божјем нама је својствено по првом нашем стварању, али постати по подобију Божјем — зависи од наше воље. И то што зависи од наше воље налази се у нама само као могућност; а стичемо га стварно помоћу наше саморадње. Да Господ, намеравајући створити нас, није претходно казао: да створимо човека... и по подобију, и да нам није даровао могућност да будемо по подобију, ми не бисмо могли својим сопственим силама постати подобни Богу. Ми смо при стварању добили могућност да будемо подобни Богу. Али, давши нам ову могућност, Бог је препустио нама самима да изграђујемо своје подобије с Богом, да би нас за наш подвиг удостојио пријатне награде, да не би били слични безживотним сликама које праве живописци.[52] „При самом стварању мом, расуђује у истом списку свети Отац, ја сам добио τὸ κατ' εἰκόνα а по слободној вољи постајем τὸ καθ' ὁμοίωσιν... Једно је дато а друго је остало недовршено, да бих ја, усавршивши сам себе, постао достојан награде Божје. А како постајемо по подобију? Кроз Еванђеље. Шта је хришћанство? Уподобљавање Богу, колико је могуће за људску природу. Ако си се решио да будеш хришћанин, онда се постарај да постанеш пободан Богу, обуци се у Христа".

Облагодаћеним умом својим удубљени у библиску повест о стварању човека, свети Оци уче: да се τὸ κατ' εἰκόνα налази у самој природи душе човекове, у њеном разуму, у њеној слободи, у њеној осећајности, а τὸ καθ' ὁμοίωσιν — у правилном развићу и богоцентричном усавршавању свих психофизичких својстава бића човекова, тј. у уподобљавању Богу кроз све мисли и дела, речи и осећања, намере и жеље. А Свето Откривење није друго до Божје упутство, Божја наука, Божја уметност, како човек, на основу боголикости душе своје, може да постане богоподобан у свем живљењу свом. Заједно са постанком човек је од Бога добио боголикост, а

[52] Orat. in verba: faciamus homin...

богоподобије се постиже вежбањем благодатних добродетељи еванђелских, задобијањем дарова Светога Духа. „Речи: τὸ κατ' εἰκόνα означавају разум и слободну вољу, вели свети Дамаскин, а τὸ καθ' ὁμοίωσιν значе уподобљавање добродетељи колико је то могуће“[53]. Под подобијем Божјим свети Златоуст разуме уподобљавање човека Богу, уколико је то могуће, помоћу кротости, смирености и осталих добродетељи уопште.[54] Образ Божји човек је примио при стварању, а подобије може стећи вежбањем себе у подражавању Богу, јер је могућност за постигнуће савршенства у почетку дата човеку кроз боголикост, а остварење богоподобија он постиже еванђелским делима.[55] Док нам је Божји образ дат као реалност, дотле нам је подобије дато као могућност; прво је дато, друго је задато. У ствари τὸ καθ' ὁμοίωσιν као могућност, потенцијално (δυνάμει) исто што и τὸ κατ' εἰκόνα, вели свети Василије Велики; а практиковањем добродетељи, чињењем добра, еванђелским животом постиже се реално подобије Божје.[56] Створивши тако човека, Бог нам је задао задатак који можемо правилно решити једино ако сву садржину личности своје кроз благодатне подвиге еванђелске уподобимо лику Божјем који је у души нашој. Душа је саздана по образу Божјем, да би стремљењем и што јачим уподобљавањем Богу могла сачувати своје благородство.[57] Подобије Божје у човеку јесте стварно у томе да се човек својим животом што је могуће више уподобљава Богу док душа не постане сасвим богоподобна.[58]

4. Пошто је Бог створио човека по образу своме и дао му могућности да се уподобљава Њему, Он је, самим тим, одредио и циљ човековом постојању. У тајанственој суштини свог бића човек носи богодани циљ живота свог и сред-

---

[53] De fid. II, 12; col. 920 B; ср. Климент Алекс., Strom. II, 22; св. Иринеј, Contra haer. IV, 38, 4.

[54] In Genes. hom. 10, 3.

[55] Ориген, De princip. III, 6, 1; ср. блаж. Августин, De Spirit. et unima, c. 10.

[56] De hominib. struct. c. 21; ср. св. Кирил Јерус. Catech. XIV, 10; св. Григорије Богослов, Orat. 39, 7; Orat. 45, 7.

[57] Св. Григорије Богослов, Orat, 6, 14; т. 35, col. 740 B.

[58] Св. Григорије Ниски, De anima et resurrect.

ства за његово остварење. Образ Божји у човеку је реална сличност образа са Првообразом, а подобије циљ човековог живота, по коме се човек у свему има уподобити Богу као своме Првообразу. Нови Завет је сав у тој мисли: циљ је човекова постојања да сву садржину, сва својства бића свог уподоби Богу, да постане савршен као што је Бог савршен,[59] да постигне обожење (θέωσις) целокупне природе своје заједничарењем у Божјој природи.[60] Поступним уподобљавањем Богу кроз веру, љубав, наду, молитву, пост, кротост, смиреност, богољубље, братољубље и остале добродетељи човек у ствари поступно доживљава све веће и веће блаженство, учествује у њему свим бићем својим, због чега и прославља Бога, Творца и Спаситеља свога. Отуда подобије Божје као циљ човекова постојања значи: данонoћно усавршавање себе Богом и по Богу, служење Богу, прослављање Бога, блаженствовање у Богу. Својим благодатно-подвижничким узрастањем ка Богу и божанском савршенству човек у исто време и најречитије прославља Бога и најстварније преживљава блаженство божанско као садржину свога постојања. Своме богоданом циљу човек несумњиво греде ако свако дело душе своје, бића свог, чини у име Божје и ради славе Божје,[61] ако живи онако као што се пристоји Богу.[62]

Бог је по доброти својој створио човека боголиким; и душа, будући образ божанске доброте и красоте, има за циљ да се што више уподоби своме Првообразу.[63] Душа је створена боголиком да би човек свим бићем својим стремио сједињењу са Богом.[64] По учењу светог Василија Великог и само устројство тела човечјег сведочи о томе: „Устројство тела твог за тебе је школа о циљу ради кога си створен. Ти си створен усправним зато да не би живот свој вукао по земљи,

---

[59] Мт. 5, 48; ср. 1. Петр. 1, 16.

[60] 2 Петр. 1, 4.

[61] ср. 1 Кор. 6, 20; 10, 31; Мт. 5, 16.

[62] 1 Сол. 2, 12; Кол. 1, 10.

[63] Св. Григорије Ниски, De hominis opific. c. 16, 10; c. 12, 10.

[64] Св. Григорије Богослов, Orat, 45, 7; t. 36, col. 632 BC.

него гледао ка небу и Богу који је тамо, и да не би трчао за скотским уживањем него, сагласно са даним ти разумом, живео небеским животом"[65]. Људи су створени да би кроз добре подвиге неуморно стремили циљу свога постојања: обожењу (θέωσις), и постигли га.[66] Стварајући људе по образу своме Бог им је кроз Реч своју дао силе да могу живети светим животом и на тај начин учествовати у блаженству.[67] Бог је створио човека боголиким да би он, урођеном му тежњом ка Богу, постепено узрастајући у духовном и моралном савршенству, постигао крајњи циљ свога тајанственог постојања: обожење.[68]

Назначење и однос човека према видљивој природи Господ Бог је одредио речима својим које је као прве упутио првом пару људском: Рађајте се и множите се, и напуните земљу, и владајте њоме, и будите господари од риба морских и од птица небеских и од свега звериња што се миче по земљи.[69] То значи: људи су дужни богоподобно владати свим што је у свету; боголиком душом својом светлети свој твари, осветљавати јој пут ка Тросунчаном Творцу; водити је к Њему, бити нека врста опуномоћеника, чувара и посредника између твари и Творца; а то све радити кроз лично самоусавршавање и узрастање растом Божјим ка мери раста пуноће Христове.[70] Пошто је створио видљиву и невидљиву твар, вели блажени Теодорит, Бог је најзад саздао човека и поставио га као неки свој лик усред твари живих и бездушних, видљивих и невидљивих, да би му твари живе и бездушне пружале користи, као неки данак, а невидљива бића, имајући старање о човеку, посведочавала тиме љубав своју према Христу[71].

---

[65] De homin. structura, Orat. II.

[66] Св. Григорије Богослов, Orat. 4. 124; t. 35, col. 664 C; ср. Орат. 7, 23; Orat. 14, 26; Orat. 20, 1.

[67] Св. Атанасије Велики, De incarn. Verbi, 3; t. 25, col. 101 B; ср. ib. 4 и 5.

[68] Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 12; col. 924 A; ср. св. Иринеј, Contra haer. IV, 38, 3.

[69] 1 Мојс. 1, 28.

[70] Ср. Кол. 2, 19; Еф. 4, 13.

[71] In. Genes. quaest. 20; ср. св. Григ. Ниски, De hominis opific. c. 2, 1–2.

35. О првобитном стању човековом

1. Створен по лику Божјем, човек је изашао из руке Божје непорочан, бестрастан, безазлен, свет, безгрешан, бесмртан, што је све душу његову чинило необично богочежњивом. Такву је оцену о човеку дао сам Бог, када је за све што је створио, па и за човека, рекао да је „добро веома“[72]. „Бог створи човека безазленим (ἄκακον), безболним (ἄλυπον), безбрижним, сваком врлином украшеним, сваким добром изобилним“[73]. Као такав, човек је био способан да, помаган благодаћу Божјом, постигне циљ који му је Бог поставио. Цело биће његово, са свима састојцима и својствима, било је чисто и свето, и тиме способно за бескрајно усавршавање у добродетељи и мудрости. „Наше јестество, вели св. Григорије Ниски, било је првобитно саздано Богом као неки сасуд, способан за примање савршенства“[74]. Саздан и устројен Богом, човек је, по речима светог Иринеја, изграђивао себе по образу и по подобију нестворено Бога: благоволењем и наређењем Оца, дејством и стваралаштвом Сина, храном и узрастањем Духа он је постепено напредовао и пењао се ка савршенству (πρὸς τέλειον), то јест ка Богу. Требало је да човек најпре буде створен, а пошто је створен — да расте, и растући да јача, и јачајући да постане изобилан, и поставши изобилан да се усаврши, и усавршавајући се да се прослави, и прослављајући се да се удостоји видети свога Бога Господа.[75] Нема сумње, ум првозданог човека био је чист, светао, безгрешан, способан за дубока познања, али је уједно, као ум створеног бића, био и ограничен; он је требао да се развија и усавршава као што се развијају и усавршавају умови самих Анђела.

Бог је створио човека безгрешним (χωρὶς ἁμαρτίας).[76] Али, та је безгрешност била релативна, не апсолутна; она је лежала у човековој слободној вољи, а није била неопходност

---

[72] 1 Мојс. 1, 31; ср. Екл. 7, 30.

[73] Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 12; col. 921 A; ср. св. Григорије Ниски, Orat. catech. c. 5 и 8.

[74] Св. Григорије Ниски, In funere Pulcheriae.

[75] Contra haer. IV, 38, 3; ср. Климент Алекс. Strom. IV, 25; Strom. VI, 12.

[76] Св. Атанасије Вел., Contra Apollinar. lib. II, 5; t. 26, col. 1140 B.

његове природе. Другим речима: човек је могао не грешити, а не: човек није могао грешити. О томе свети Дамаскин пише: „Бог створи човека по природи безгрешним (φύσει ἀναμάρτητον) и по вољи слободним (θελήσει αὐτεξούσιον). Безгрешним, велим, не у смислу да није могао примити грех – οὐχ ὡς μὴ ἐπιδεχόμενον ἁμαρτίαν (јер је једино Божанство недоступно греху), него у том смислу да је могућност греха имао не у својој природи, већ пре у слободној вољи. То значи, он је могао, помаган благодаћу Божјом, остати у добру и напредовати у њему, као што је по својој слободи могао, уз попуштење Божје, одвратити се од добра и обрести се у злу".[77] Дакле, први људи били су безгрешни не у смислу да по природи не могу грешити, него да по слободној вољи могу не грешити. Грех није био саставни део њихове богоздане природе, али је могао постати достојање њихове слободне воље. Иако створени безгрешни, њима је као слободним бићима било остављено да се драговољно, уз припомоћ благодати Божје, утврђују у добру и усавршавају у божанским добродетељима.

Што важи за душу, важи и за тело првих људи. Створено Богом, и оно је било безгрешно, бестрасно, а са тим и слободно од болести, страдања и смрти.[78] Са таквом душом и таквим телом човек је могао несметано и радосно постићи циљ живота који му је Бог поставио.

2. Поред свих изванредно драгоцених својстава духовних и телесних којима је Бог обдарио човека, ипак је човеку, као бићу несамобитном и ограниченом, за његово богоугодно постојање била потребна непрекидна помоћ од Бога, који је једини извор живота за сва створења духовна и телесна. Ту помоћ Бог пружа човеку још и тиме што насади рај во Едемѣ на востоцѣхъ, и введе тамо человѣка, егоже созда.[79] Рај је, по речима светог Дамаскина, био као неко царство, у коме би човек проводио живот блажен и радостан; он је био ризница сваке радости и весеља, јер Едем значи наслада. У

---

[77] De fid. II, 12; col. 924 AB

[78] Ср. св. Златоуст, De statuis, hom. 11, 2; In Genes. hom. 16, 5; 17, 1, 2.

[79] 1 Мојс. 2, 8.

њему је све било испуњено миомиром, заливено светлошћу, и превазилазило сваку претставу чулне красоте и дивоте. То је био заиста божански крај, обиталиште достојно онога који је саздан по лику Божјем.[80]

Рај у коме су живели први људи био је и вештаствен и духован: за тело вештаствен, као видљиво блажено обиталиште, а за душу — духован, као стање благодатног општења са Богом и духовног созерцања твари. Свети Оци схватају рај као нешто у исто време и вештаствено и духовно. То схватање сажето изражава свети Дамаскин: „Неки су замишљали рај вештаственим (αἰσθητὸν), а други — духовним (νοητὸν); мени пак изгледа да, као што је човек био саздан уједно вештаственим и духовним, тако је и његов пресвети храм био уједно вештаствен и духован, и на тај начин имао двојак изглед. Човек је телом наставао у божанственом и дивном крају, а душом је живео у неисказано узвишеном и дивном месту, где је Бога имао за свој дом и за своју светлу одећу; обучен је био у његову благодат, наслађивао се и хранио преслатким созерцањем Бога, као неки други анђео... Ја мислим, дакле, да је божански рај био двојак, и стога је правилно учење, предано од богоносних Отаца, од којих су једни замишљали рај вештаственим а други духовним".[81]

Живећи у рају, човек је добијао непосредна откривења од Бога који је општио са њим, учио га богоподобном животу, упућивао на свако добро.[82] Нашим прародитељима у рају није ништа недостајало; и они су могли непрестано и неотступно ићи из благодати у благодат, из откривења у откривење, из савршенства у савршенство, из боговиђења у боговиђење. Бестрастан, јер је подобије бестраснога Бога, човек се, по речи св. Григорија Ниског, наслађивао самим богојављењем лице у лице[83]. Као безгрешан Адам је могао општити непосредно са Богом, гледати његова неизречена

---

[80] De fid. II, 11; col. 912 A — 913 A.

[81] De fid. II, 11; col. 916 BC; ср. св. Григор. Богослов, Orat. 38, 12.

[82] 1 Мојс. 1, 28–30; 2, 15–17. 19. 22; 3, 8; Сирах. 17, 6. 9. 10. 11; ср. св. Атанас. Велики, De decret. Nic. synod. 5.

[83] Orat. Catech. c. 6.

савршенства, јер је створен да Бога гледа и њиме се озарава и просветљава.[84] Живећи у рају, Адам је добијао познања непосредно од Бога и усавршавао се созерцањем духовних предмета (τῇ τῶν νοητῶν θεωρίᾳ), и живео истински светим животом[85]. Човек је био створен по лику Божјем да би сличним могао видети слично, јер се живот душе састоји у созерцању Бога.[86] Бог је настанио човека у рају, вели свети Дамаскин, који је био вештествен и духован: он је телом боравио у вештаственом рају, на земљи, а духом је општио са Анђелима, гајећи божанске мисли (θείας γεωργῶν ἐννοίας) и хранећи се њима. Он је био наг, јер је био безазлен срцем и проводио је невин живот; кроз створења се узносио ка јединоном Творцу и наслађивао се созерцањем Бога (τῇ αὐτοῦ θεωρίᾳ).[87] Бог је одредио човеку да чува лик Божји у себи, да се кроз боголикост душе стално сећа Бога творца, да у својој чистој души, слободној од греха и страсти, созерцава Реч и у Речи Оца, и да се созерцањем духовних вредности божанских усавршава бескрајно.[88] Бог је створио човека боголиким, и, обдаривши га својом божанском благодаћу, кроз њу га ставио у општење са собом.[89] Без помоћи Божје човек ни у рају не би могао живети благочестиво.[90] И у дивном рају човек је могао живети једино хранећи душу благодаћу Божјом, а тело — плодовима рајским. Као што тело умире ако остане при својој природи и не узима хране из спољашњег света, тако исто и душа умире ако остане при својој природи и не храни се божанском животворном благодаћу.

Да би боголики човек могао живети пуним благодатним и бесмртним животом, човекољубиви Господ је засадио „усред раја дрво живота.“[91] Хранећи се родом овог дрвета, човек је могао и телом остати безболестан и бесмртан, јер је

---

[84] Св. Атанасије Вел., Contra gent. 7; t. 25, col. 16 B; ср. ib. 33 и 34.

[85] ib. 2; col. 8 B.

[86] Св. Григорије Ниски, De infantibus qui praemat. abripiuntur.

[87] De fid. II, 30; col. 976 B — 977 A.

[88] Св. Атанас. Вел., Contra gent. 2; t. 25, col. 8 B; De incarn. Verbi, 3. 5. 11.

[89] Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 30; col. 976 A.

[90] Блаж. Августин, De civit. Dei, XIV, 27.

[91] 1 Мојс. 2, 9.

дрво живота имало силу да даје живот, и од њега су се могли хранити само достојни живота и неподложни смрти.[92] Да је тако, сведочи Свето Откривење када вели: Богъ смерти не сотвори[93]; Богъ созда человѣка въ неистлѣніе и во образъ подобія своего сотвори его; завистію же дїаволею смерть вниде въ міръ.[94] Богомудри Апостол јасно учи да је смрт ушла у човека кроз грех.[95] Попут Откривења, свети Оци једнодушно уче да је човек био саздан бесмртан и за бесмртност,[96] а Црква је васељенску веру у богооткривену истину о тој бесмртности саборски изразила одлуком Картагенског сабора: „Ако ко рече да је Адам, првоздани човек, створен смртним, тако да, сагрешио он или не, умро би телом, тј. изашао би из тела не по казни за грех него по неопходности природе, — да буде анатема."[97]

Оци и Учитељи Цркве схватили су Адамову бесмртност по телу не као да он није могао умрети по самом својству своје телесне природе, него да је могао не умрети по особитој благодати Божјој. Као биће саздано човек је по природи (κατὰ φύσιν) био пролазан, крајан, коначан; а да је остао у божанском добру, он би благодаћу Божјом остао бесмртан, непролазан.[98] То значи, човек је био предодређен за бесмртност коју је могао постићи само да је остао послушан Богу. „Бог је створио човек, вели свети Теофил, ни смртним ни бесмртним него... способним и за једно и за друго, то јест, ако буде тежио ономе што води бесмртности, испуњујући заповед Божју, он би добио од Бога бесмртност као награду за то и постао би богоподобан, а ако се буде окренуо за делима смрти, не покоравајући се Богу, он би сам постао виновник

---

[92] Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 11; col. 916 B.

[93] Прем. Сол. 1, 13.

[94] Прем. Сол. 2, 13–14; ср. 2 Кор. 5, 5.

[95] Рм. 5; 12, 1 Кор. 15, 21. 56.

[96] Св. Јустин, Dialog. cum. Tryph.. c. 124; Тацијан, Contra Graec. 7; св. Иларије, In Psalm. 1, n. 13; блаж. Августин, De civit. Dei, XIII, 15; св. Васил. Вел., Homil. quod Deus non est auctor malorum, 6. 7; св. Григ. Богосл., Orat. 45, 8; св. Григ. Ниски, Орат. catech., c. 6; св. Ј. Златоуст, In Genes. hom. 18, 2.

[97] Св. Атанас. Вел., De incarn. Verbi, 5; t. 25, col. 104–105 A.

[98] Св. Атанас. Вел., De incarn. Verbi, 5; t. 25, col. 104–105 A.

своје смрти".[99] „До греха, пише блажени Августин, тело човеково се могло називати и смртним у једном погледу и бесмртним у другом: смртним, јер је могло умрети (quia poterat mori), бесмртним, јер је могло не умрети (quia poterat non mori). Једна је ствар: не моћи умрети (non posse mori), каквима је Бог створио нека бесмртна бића; а друга је ствар: моћи не умрети (posse non mori), у каквом је смислу саздан бесмртним први човек. То се давало њему од дрвета живота, не од устројства његове природе (non de constitutione naturae), због чега је, чим је сагрешио, одвојен од дрвета живота, да би могао умрети (ut posset mori); док би, да није сагрешио, могао не умрети (posset non mori). Дакле, он је био смртан по својству свога земаљског тела, а бесмртан по благодати (beneficio) Творца".[100]

Да би Адам могао развијати своје телесне силе стремљењем ка бесмртности и блаженству, Бог га је увео у „рај сладости" да обрађује и чува рај[1]; а да би могао развијати своје духовне силе богоподобним усавршавањем у божанском добру, Бог му је, сходно његовој боголикој природи, дао заповед да не једе од дрвета познања добра и зла: И заповѣда Господь Богъ Адаму, глаголя: отъ всякаго древа, еже въ рай, снѣдію снѣси; отъ древа же, еже разумѣти доброе и лукавое, не снѣсте отъ него; а въ онь же аще день снѣсте отъ него, смертію умрете.[2] Бог је обдарио човека слободном вољом, вели свети Григорије Богослов, да би се слободним избором опредељивао за Добро, и настанио га у рају да обрађује бесмртне биљке које вероватно означавају божанске мисли. Он му је такође дао закон (νόμον) као материјал за вежбање слободне воље. Закон пак бејаше заповед, које родове сме да једе, а које не треба да дира.[3] Под дрветом живота,[4] вели свети Дамаскин, може се разумети она божан-

[99] Ad Autolic. II, 27; ср. Атинагор, Legat. pro christ. 31.

[100] De Genes. ad litteram, VI, 36; ср. De civit. Dei, VIII, 11.

[1] 1 Мојс. 2, 15.

[2] 1 Мојс. 2, 16–17; ср. Рм. 5, 12; 6, 23.

[3] Orat. 38, 12; t. 36, col. 324 B.

[4] 1 Мојс. 2, 9.

ствена мисао коју ми црпемо из посматрања вештаственога света, и онај пут којим ми кроз ову мисао усходимо ка Родоначалнику, Творцу и Узроку свега постојећег. То је Бог и назвао „сваким дрветом“,[5] тј. пуним и недељивим, и носећим једино привржености добру. И кад Бог говори: отъ всякаго древа, еже въ раи, снѣдію снѣси, Он као да вели: кроз сва моја створења пењи се мени — Творцу, и са свију њих сабери један плод — мене, истински живот; нека ти свака твар доноси као плод — живот и општење са мном, и нека ти општење са мном буде основ твога постојања; јер ћеш на тај начин бити бесмртан.[6]

Дајући човеку такву заповест у рају, Бог му је тиме дао могућности да вежба своју слободну вољу у драговољном избору и чињењу онога што је богоугодно и избегавању онога што је Богом забрањено. Слободним испуњавањем ове Божје заповести човек је имао да докаже да је достојан блага којима га је Господ био обдарио и окружио. А он је могао лако и радосно испуњавати ову заповест, јер је све у њему и у природи око њега било свето, безгрешно и чисто, па га је вукло Богу. Премудри Исус, син Сирахов, у праву је када вели за прве људе: Бог по образу соему сотвори я; помышленіе языкъ и очи и уши и сердце даде имъ размышляти; художествомъ разума исполни я и добрая и злая показа имъ. Положилъ есть око свое на сердцахъ ихъ, показати имъ величество дѣлъ своихъ, да имъ святыни его восхвалятъ и да повѣдаютъ величества дѣлъ его. Приложилъ имъ художество и законъ живота даде въ наслѣдіе имъ. Завѣтъ вѣчный постави съ ними и судьбы своя показа имъ. Величество славы видѣша очеса ихъ, и славу гласа ихъ слыша ухо ихъ[7]. Искористивши сва ова богодана преимућства, човек би својом богоугодном делатношћу показао да заслужује бесмртност, пошто би свим бићем својим живео у богочежњивим мислима, осећањима, жељама, делима. У самој

[5] 1 Мојс. 2, 17.

[6] De fid. II, 11; col. 917 BC.

[7] Сирах. 17, 3. 5–11.

ствари, за човека не би било корисно, расуђује свети Дамаскин, да добије бесмртност пре но што буде искушан и опробан, јер би се могао погордити и потпасти подједнакој са ђаволом осуди (1 Тм. 3, 6) који се по произвољном паду, због своје бесмртности, бесповратно и неотступно утврдио у злу; док су Анђели, пошто су драговољно изабрали добродетељ, непоколебљиво благодаћу утврђени у добру. Зато је било потребио да човек најпре буде кушан, да би, када се при кушању кроз чување заповести покаже савршен, примио бесмртност као награду за добродетељ. У ствари, будући по природи својој нешто средње између Бога и вештаства, човек би се, да је избегао пристрасност према сазданим предметима и сјединио се љубављу са Богом, очувањем заповести утврдио у добру непоколебљиво (ἀμετακίνητον)[8]. Заповест је била нека врста васпитача (τις παιδαδωγία) за душу и обуздавача у наслади (τρυφῆς σωφρόνισμα)[9]. Бог је човека, створеног по образу Божјем, увео у рај и дао му закон по коме се имао управљати. Да је чувао тај закон и остао у добру, он би у рају проводио здрав, радостан и сладостан живот и стекао би небеску бесмртност[10]. Живот душе, саздане по образу Божјем, састоји се у созерцању Бога; њен стварни живот састоји се у заједничарењу са божанским Добром; чим престане душа да општи са Богом, престаје њен стварни живот[11]. „Покоравање Богу јесте бесмртност (ὑποταγὴ Θεοῦ, ἀφθαρσία), вели свети Иринеј; истрајност у бесмртности је слава Нестворенога... Созерцање Бога гради бесмртност (ὅρασις Θεοῦ περιποιητικὴ ἀφθαρσίας), а бесмртност чини блиским Богу (ἀφθαρσία δὲ ἔγγυς εἶναι ποιεῖ Θεοῦ)“[12]. Да смо остали оно што смо били, изјављује свети Григорије Богослов, и сачували заповест, ми бисмо постали оно што нисмо били и приступили би дрвету живота од

---

[8] De fid. I, 30; col. 977 BC.

[9] Св. Григорије Богослов, Orat. 45, 28; t. 36, col. 661 C.

[10] Св. Атанасије Велики, De incarn. Verbi, 3; t. 25, col. 101 BC

[11] Св. Григорије Ниски, De infantibus qui praemat, abripiuntur.

[12] Contra haer. IV, 38, 3.

дрвета познања. Шта би, дакле, постали? Бесмртни и врло блиски Богу[13].

Бог је Адаму у рају дао онакву заповест да би му још од самог почетка показао да је за човека најглавније у животу: драговољно се потпуно покоравати Творцу, јер је богоподобно усавршавање могуће само ако човек буде вољу своју саображавао са вољом Божјом. Да је то заиста најважније за човека Бог показује још и тиме што за прекршај заповести прети смрћу, јер је отступање од воље Божје — смрт за душу и тело човеково и прекид богоцентричног усавршавања. У тој једној заповести садржао се сав закон, све потоње заповести Божје дате у Светом Откривењу. У закону датом Адаму, пише Тертулијан, налазимо прикривене све заповести које су касније објављене преко Мојсеја, као: возлюбиши Господа Бога твоего отъ всего сердца твоего и отъ всея души твоея (5 Мојс. 6, 5); возлюбиши ближняго своего, яко самъ себе (3 Мојс. 19, 18); не убій, не укради, не послушевствуй на друга твоега свидѣтелйства ложна (2 Мојс. 20, 13. 14); чти отца твоего и матерь (2 Мојс. 20, 12), не пожели туђе (5 Мојс. 5, 20). На тај начин, први закон дат у рају Адаму и Еви јесте као нека мајка свих осталих заповести Божјих. У самој ствари, да су Адам и Ева љубили Господа Бога свог, они не би поступили против његове заповести; да су љубили ближњега, тј. један другога, они не би поверовали наговору змије и не би непосредно за тим убили себе изгубивши бесмртност нарушењем заповести; они не би извршили крађу окусивши тајно од рода дрвета и старајући се да се сакрију од лица Божија; они не би постали саучесници лажову — ђаволу, поверовавши му да ће постати као богови; најзад, да нису пожелели туђе, у том општем и првобитном закону Божјем садржале све заповести каснијега закона које су биле објављене у своје време.[14]

Што се тиче саме природе дрвета познања добра и зла, већина Учитеља Цркве сматра да је оно било стварно као и остала дрвета у рају, јер се у Библији вели: И прозябе Богъ

[13] Orat. 44, 4; t. 36, col. 612 AB.

[14] Adv. Indaeos, c. 2.

еще отъ земли всякое древо красное въ видѣніе и доброе въ снѣдь; и древо жизни посредѣ рая, и древо еже вѣдѣти разумѣтелное добраго и лукаваго[15]. Поводом ових светих речи Библије свети Теофил пише: „Дивно је било само по себи дрво познања, диван је био и плод његов. Јер није оно било смртоносно, како то неки мисле, већ прекршај заповести“[16]. Оно је названо дрветом познања добра и зла зато што је човек преко овог дрвета сазнао опитом какво се добро садржи у покоравању, а какво зло у противљењу вољи Божјој. Свето Писмо је назвало ово дрво — дрветом познања добра и зла, вели свети Златоуст, не што је оно саопштавало такво познање, него што се преко њега имао извршити прекршај или одржање заповести Божје. Човекољубиви Господ, желећи да од самог почетка уразуми човека и предочи му да он има свога Творца, благоволео је показити му своју власт у овој малој заповести. Господ је поверио човеку сав видљиви свет, дао му да живи у рају и да се користи свиме што је у њему; а да се човек, мало по мало, не би занео мишљу о самобитности свега видљивога и узмаштао много о своме достојанству, Бог му наређује да се уздржава од једнога дрвета, а за нарушење ове заповести одређује тешку казну, да би он знао да се налази под Господом и да се и свим осталим користи по доброти Господа. Али пошто је Адам по крајњој непажњи преступио са Евом дату заповест и јео од дрвета, то је дрво названо дрветом познања добра и зла. То не значи да човек дотле није знао шта је добро а шта зло; знао је он то, јер је жена, разговарајући са змијом, рекла: Рече Богъ: да не ясте отъ него, да не умрете; то значи, она је знала да ће смрт бити казна ако преступе заповед. Али пошто су они после једења од тога дрвета лишени и вишње славе и осетили наготу, то га

[15] 1 Мојс. 2, 9. Блаж. Теодорит пише: „Св. Писмо тврди да су и дрво живота и дрво познања добра и зла никли из земље; слетствено, она су по природи својој слична са осталим растињем. Као што је дрво крсно — обично дрво, али се због спасења које се добија вером у Распетога на њему назива спасоносним тако су и ова дрвета — обично растиње, изникло из земље, али по Божјој одредби једно је од њих названо дрветом живота а друго, пошто је послужило оруђем за познање греха, дрветом познања добра и зла“ (In Genes. quaest. 27).

[16] Ad Autolic. II, 25.

је Свето Писмо назвало дрветом познања добра и зла: у њега је, тако рећи, било вежбање у послушности или непослушности. Смрт и остале невоље дошле су у ствари не од дрвета него од прекршаја заповести, од непослушности[17]. Бог је у рају дао човеку закон за вежбање у слободи, вели свети Григорије Богослов; заповест је била закон: каквим се плодовима користити а каквог се не дотицати. Заповеђено им је не дотицати се дрвета познања добра и зла, које је било засађено не злонамерно и забрањено, не из зависти; напротив, оно је било добро (καλόν) за оне који би га употребили благовремено (εὐκαίρως), јер је ово дрво, по моме нахођењу, било созерцање (θεωρία), коме без опасности могу приступити само они који су се искуством усавршили, али које није било добро за просте и у својим жељама наумерене[18]. Дрво познања у рају служило је као нека проба, и кушање, и вежбање човекове послушности и непослушности; отуда је и названо дрветом познања добра и зла. А можда му је такав назив дат стога што је оно, онима који његов род једу, давало моћи да познаду своју сопствену природу. То је познање добро за савршене и утврђене у божанском созерцању (ἐν τῇ θείᾳ θεωρίᾳ) и за оне који се не боје пада, јер су они истрајним вежбањем у таквом созерцању стекли извесну навику, али није добро за неискусне и сладострасним прохтевима подложне, јер се они нису утврдили у добру и још су недовољно учвршћени у привржености само ономе што је добро[19].

По природи својој дрво познања добра и зла није било смртоносно; напротив, оно је било добро као и све друго што је Бог створио, само га је Бог изабрао као средство да опроба човекову послушност према Богу. Човек је добио познање о добру и злу, вели свети Иринеј. Добро је: слушати Бога, веровати у Њега, држати заповест његову; а зло је и смрт: не слушати Бога. Пошто је Бог обдарио човека прекрасном душом, то је он знао и добро послушности (bonum obedientiae) и зло непослушности (malum inobedientiae), да би око ума,

---

[17] In Genes. hom.16, 6.

[18] Orat. 45, 8. t. 36, col. 632 CD; Orat. 38, 12; t. 36, col. 324 BC.

[19] Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 11; col. 913 AB; 916 D. 917 A.

примајући искуство обадвога, могло се расуђивањем изабрати оно што је боље, и да човек не би никада постао немаран или нехатан према Божјој заповести; и сазнавајући искуством да је зло оно што га лишава живота, то јест непослушност према Богу, он није нипошто и никада требао да је проба; знајући исто тако да је добро оно што одржава живот, то јест послушност према Богу, он је требао да је марљиво и најозбиљније чува и негује[20]. „Дрво познања је добро, као објашњавајући мисао Божју говори блажени Августин, али га се не дотичи. Зашто? зато што сам ја Господ а ти слуга: ето сав разлог. Ако ти разлог изгледа мали, то значи ти не желиш да будеш слуга. А шта је корисније за тебе него да будеш под влашћу Господа? Како ћеш пак бити под влашћу Господа ако не будеш под његовом заповешћу?“[21] У малој заповести била је изражена сва воља Божја о човековом живљењу у рају, „а воља Божја и јесте најсавршенији устав и закон“[22].

Живећи у рају у неизреченој хармонији са вољом Божјом, први су људи расли из добра у добро, из боговиђења у боговиђење, из савршенства у савршенство, из радости у радост, напредовали из блаженства у блаженство, непрестано стремећи и гредећи својим богочежњивим бићем ка врху изнад свих врхова, ка Тросунчаном Богу и Господу.

36. Прворођни грех, његови узроци и последице

Наши прародитељи нису остали у стању првобитне праведности, безгрешности, светости и блаженства, него су преступивши заповест Божју, отапли од Бога, светлости, живота, и пали у грех, таму, смрт. Безгрешна Ева је допустила да буде обманута од лукаво-мудре змије. Обмана је изведена уметнички, заслађена привидном наивношћу. Полазећи од питања које тобож изражава сумњу у постојање Божје заповести, змија отворено клевета Бога, приписује Му

[20] Contra haer. IV, 39, 1.

[21] Tract. in Psalm. 70; De civit. Dei. XIII, 20; XIV, 12.

[22] Св. Јован Дамаскин, De fid. II, 12; Col. 920 A.

завист, тврдећи, насупрот Њему, да ће једење забрањеног рода учинити људе безгрешним и свезнајућим, и да ће они бити као богови. Саблажњиви предлог змијин изазива у Евиној души врење гордошћу, које брзо прелази у богоборачко расположење, коме се Ева радознало подаје и хотимично преступа заповест Божју. Жена са своје стране наводи мужа да јој следује, и он драговољно једе од забрањеног рода. Свето Откривење овако описује тај догађај: Змија беше мудрија од свега звериња земаљског које створи Господ Бог. И рече змија жени: је ли истина да је Бог казао да не једете од сваког дрвета у рају? А жена рече змији: ми једемо са дрвета у рају; само рода са онога дрвета усред раја, казао је Бог, не једите и не дирајте у њ, да не умрете. А змија рече жени: нећете ви смрћу умрети; него зна Бог да ће вам се, у онај дан кад окусите с њега, отворити очи и бићете као богови (ὡς θεοί), знајући добро и зло. И виде жена да је род на дрвету добар за јело, и да га је милина гледати, и да је красно ради знања, узабра рода с њега и окуси, па даде и мужу своме, те и он окуси.[23]

Овај библиски опис јасно показује да је змија први, главни, творачки узрок пада наших прародитеља, и, на тај начин, проналазач, зачетник, творац греха и зла у свету видљивом. Али, не змија сама по себи, јер је и она као створење доброга Творца морала бити добра,[24] већ она као оруђе ђавола који се скрива у њој и из ње говори, клевета Бога, наговара Еву на зло. А да се у змији скривао ђаво, лако се и јасно види из других места Светога Писма. У њему се вели: И збачена би аждаја велика, змија стара, која се зове ђаво и сатана, који вара сву васељену[25]; ђаво је човекоубица од почетка[26]; завишћу ђавола смрт уђе у свет[27]; змија превари Еву лукавством својим[28]; од жене је почетак греха, и због ње умиремо

[23] 1 Мојс. 3, 1–6.

[24] ср. 1 Мојс. 1, 31.

[25] Апок. 12, 9; ср. 20, 2.

[26] Јн. 8, 44.

[27] Прем. Сол. 2, 24.

[28] 2 Кор. 11, 3.

сви.[29] Порекло зла и греха је у ђаволу; отуда сваки грех људски, не само први, у суштини својој води порекло од ђавола као творца свих зала; између грешника и ђавола постоји неко тајанствено генетичко сродство, због чега богонадахнути Апостол вели: Који твори грех од ђавола је (ἐκ τοῦ διβόλου ἐστίν), јер ђаво греши од почетка (ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει)[30].

Овом истином Светога Писма о пореклу и узроку греха и зла у свету прожета је душа Светога Предања. Као што је завист ђавола према Богу била узрок његовом паду на небу, тако је завист његова према човеку, као боголиком саздању Божјем, била повод пагубном паду првих људи. „Треба сматрати, вели свети Златоуст, да речи змије припадају ђаволу, кога је на ту превару побудила његова завист, а овом се животињом он користио као згодним оруђем, да би, прикривши мамцем своју превару, обмануо најпре жену, а потом помоћу ње и првозданога"[31]. Ђаво је завишћу отпао од Бога, пише свети Иринеј, и пошто је он пали анђео, то он и може чинити само то што је чинио у почетку: обмањивати и заводити ум човеков на преступање заповести Божјих, и постепено помрачавати срце његово[32]. Завист ђаволова, вели свети Григорије Ниски, и из ње рођена наклоност ка пороку, постала је пут у свако потоње зло. Јер кад је он, отпавши од добра, породио у себи завист, и први пут створио у себи наклоност ка злу, он је, — слично камену који се одвалио од врха планине и својом сопственом тежином котрља наниже, — покидавши своје првобитне природне везе са добром и гравитирајући свом својом тежином ка пороку, својевољно вучен као неким бременом, дошао до крајње границе порочности; и пошто је он ону разумну силу, коју је од Творца добио за сарадњу у добру, учинио својим оруђем за проналажење злобних планова, то он лукаво, са обманом, при-

---

[29] Sирах. 25, 27; ср. 1 Тм. 2, 14.

[30] 1 Јн. 3, 8.

[31] In qenes. hom. 16, 2; ср. ib. 16, 1; hom, 17, 5; 17, 6; 17, 7. блаж. Августин, De qenes. ad litt. XI, 34; De civit. Dei, XIV, 11, 2; св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 10.

[32] Contra haer. V, 24, 4 и 3; ср. св. Јустин, Dialog cum. Tryph. c. 103; св. Амвросије, De paradis. c. I, 9.

ступа човеку и наговара га да сам себи својим сопственим рукама нанесе смрт и постане самоубица[33]. Нема сумње, ђаво је творац греха, а змија је била само оруђе његово: Сатана же льстивый сосудъ змія употребивъ, снѣдію прельсти[34].

Други узрок, или боље саузрок пада наших прародитеља била је њихова слободна воља. То се види из библијског описа. Иако је пала по превари Сатане, Ева није пала што је морала пасти, него што је хтела; њој је предложен, а не наметнут, прекршај заповести Божје. Она је поступила по предлогу Сатане тек пошто је претходно свесно и драговољно свом душом својом усвојила његов предлог, јер она и душом и телом учествује у томе: разгледа род на дрвету, види да је добар за јело, да је милина гледати га, да је красно ради знања, размишља о њему, па тек онда доноси одлуку да узабере с њега и једе. Како је поступила Ева, тако је поступио и Адам. Као што је змија наговарала Еву да окуси од забрањеног рода, а није је приморавала јер није могла, тако је и Ева урадила с Адамом. Он је могао да не прими род који му је Ева понудила, али он то није учинио већ је драговољно преступио заповест Божју.[35] Завишћу ђавола и обманом жене човек је заборавио дату му заповест, окусио горки род и био побеђен грехом.[36] Зло се зачело у змији-ђаволу; искушењем змијиним побеђена је била жена; затим је женом побеђен муж, те је на тај начин зло добило своје биће кроз тројицу[37]. И човек и жена учествовали су у своме паду својом пуном слободом, јер ван слободне воље нема греха, нема зла.[38] Да први људи нису пали драговољно, нико их не би могао приморати да падну,[39] јер ђаво само побуђује на грех а не принуђује, пошто нема моћи за то.[40]

---

[33] Orat. catech, c. 6.

[34] Стих. на Господи воззвахъ, Недѣля сыропустная.

[35] 1 Мојс. 3, 6. 17.

[36] Св. Григорије Богослов, Orat. 45. 8; t. 36, col. 633 A; ср. св. Ј. Златоуст, In Genes. hom. 17, 4.

[37] Св. Григорије Ниски, In Christi resurrect. Orat. 1.

[38] Он, Orat. catech, c. 7; ср. св. Ј. Златоуст, In Genes. hom. 17, 5.

[39] Св. Јован Златоуст, Ad Stagyrium, 1, 5.

[40] Св. Макарије Велики, De custodia cordis, 12; ср. De libert. mentis. 3.

37. Суштина и значај прародитељског греха

Грех наших прародитеља бескрајно је важан и судбоносан поступак, јер је њиме поремећен сав богодани однос човека према Богу и према свету. До пада сав се живот наших прародитеља заснивао на богочовечанском поретку: Бог је био све у свему, и они су то са радошћу и усхићењем осећали, сазнавали и примали; Бог им је непосредно откривао вољу своју, и они су јој се свесно и драговољно повиновали; Бог их је руководио у свему, и они су Му свим бићем радосно следовали. Падом је нарушен и одбачен богочовечански поредак живота, а усвојен ђавочовечански, јер су својевољним преступањем заповести Божје први људи објавили да желе достићи божанско савршенство, постати „као богови" не помоћу Бога већ помоћу ђавола, а то значи: мимо Бога, без Бога, против Бога. Сав живот њихов до пада састојао се у драговољно-благодатном испуњавању воље Божје; у томе је био сав закон живота, јер је у томе био сав закон Божји према људима. Претступањем заповести Божје, то јест воље Божје, први људи су преступили закон и ступили у безакоње, јер је грех — безакоње (ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία)[41]. Закон Божји: добро, служење добру, живљење у добру, замењен је законом ђавољим: злом, служењем злу, живљењем у злу. Заповест Божја је закон, јер изражава вољу доброг и предоброг Бога; нарушење те заповести је грех, и јавља се као нарушење закона Божјег, као безакоње.[42] Непослушношћу према Богу, која се пројавила као вршење воље ђаволове, први људи су драговољно отпали од Бога и приљубили се ђаволу, увели себе у грех и грех у себе,[43] и тиме у основу нарушили сав морални закон Божји, који није друго до воља Божја која од човека тражи једино: свесну и драговољну послушност и неизнуђену покорност. „Нека нико не мисли, изјављује блажени Августин, да је грех првих људи мален и лак зато што се састојао у једењу рода са дрвета; и при томе рода не рђавог и не шкодљивог већ само забрањеног; — запове-

[41] 1 Јн. 3, 4.

[42] ср. св. Ј. Дамаскин, De fid. IV, 22; P. gr. t. 94 col. 1197 C.

[43] ср. Рм. 5, 19.

шћу је тражена послушност, таква добродетељ, која је у разумних бића мајка и чувар свих добродетељи"[44]

У ствари, првородни грех значи одбацивање од стране човека Богом одређеног циља животу: уподобљавање Богу на основу боголике душе човекове, и замењивање тога уподобљавањем ђаволу. Јер су грехом људи пренели центар свога живота из боголике природе и реалности у ванбожју реалност, из бића у небиће, из живота у смрт, одлутали од Бога и залутали у мрачну и беспутну даљину фиктивних вредности и реалности, пошто их је грех одбацио далеко од Бога[45]. Створени Богом за бесмртност и богоподобно усавршавање, људи су, по речима светог Атанасија Великог, скренули са тог пута, зауставили се на злу и осмртили себе, јер их је преступање заповести одвратило од бића небићу, од живота смрти[46]. Душа је кроз грех одлутала од себе, од боголикости своје, и постала изван себе (ἔξω ἑαυτῆς γενομένη)[47], и затворивши око којим је могла Бога гледати, измислила себи зло, и на њега окренула своју делатност, уображавајући да нешто ради, док се у ствари батрга по тами и трулежи.[48] Кроз грех људска природа се одвратила од Бога (ἀποστροφῇ τοῦ Θεοῦ) и обрела се изван присности са Богом (ἔξω τῆς πρὸς Θεὸν οἰκειότητος)[49].

Грех је, у суштини својој, противприродан и неприродан, јер у богозданој природи није било зла, него се оно појавило у слободној вољи неких бића, те се оно јавља као отступање од богоздане природе и устајање против ње. Зло није друго, вели свети Дамаскин, до скретање од природног у противприродно (ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν εἰς τὸ παρὰ φύσιν παραδρομὴ), јер нема ничег злог по природи (οὐδὲν γὰρ κακὸν κατὰ φύσιν). Јер вся елика сотвори Богъ — добра зѣло

---

[44] De civit. Dei, XIV, 12; ср. In. Psalm. 71.

[45] Далече отъ Бога грѣхъ мя отрину, — јадикује православна душа, у молитви своме Анђелу хранитељу (Каноњъ Ангелу хранителю, пѣснь д̃)

[46] De incarn. Verbi, 4; t. 25, col. 104 BC.

[47] Он, Contra gent. 8; t. 25, col. 16 D.

[48] ib. 7; t. 25, col. 16. AC; ср. св. Кирил Јерус., Catech. II, 1.

[49] Св. Кирил Александар., In Psalm. 50, v. 13; Iv Psalm. 78, v. 8.

(1 Мојс. 1, 31); и све што остаје у онаквом стању у каквом је саздано — добро је веома; а оно пак што својевољно отступа од природнога (ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν) и скреће у противприродно (εἰς τὸ παρὰ φύσιν) налази се у злу. Зло није нека богодана суштина, или својство суштине, него својевољно (ἑκούσιος) одвраћање од природног ка противприродном, што у ствари и јесте грех. Грех је изум слободне воље ђаволове (τῆς αὐτεξουσίου γνώμης τοῦ διαβόλου εὕρημα). Слетствено, ђаво је зао (κακὸς). У оном облику у ком је саздан, он није био зао већ добар, јер га је Творац створио анђелом светлим, блиставим, разумним и слободним, али је он својевољно (ἑκουσίως) отступио од природне добродетељи и обрео се у мраку зла, удаљивши се од Бога који је једини добар, животворећ и светлодавац; јер свако добро њиме постаје добро, уколико се пак удаљава од Њега вољом, а не местом (γνώμῃ, οὐ γὰρ τόπῳ), утолико постаје зло[50].

Првородни грех је утолико судбоноснији и тежи што је заповест Божја била лака, јасна и одређена. Први људи су је могли без муке испунити, јер их је Бог настанио у рају, где су се наслађивали красотом свега видљивог и хранили животворним родом свих дрвета осим дрвета познања добра и зла[51]. Сем тога, они су били потпуно чисти и безгрешни, те их ништа изнутра није мамило у грех; њихове су доховне силе биле свеже, пуне свемоћне благодати Божје[52]. Да су хтели, они су са мало напора могли одбацити кушачев предлог, утврдити се у добру, и занавек остати безгрешни, свети, бесмртни, блажени. Поред тога, јасна је била реч Божја, да ће „смрћу умрети“ ако окусе од забрањенога рода.

У самој ствари, првобитни грех семенски, у клици, садржи све остале грехе, сав закон греха уопште, сву његову суштину, његову метафизику, и генеологију, и онтологију, и феноменологију. У првородном греху се открила суштина сваког греха уопште, начело греха, природа греха, алфа и

---

[50] De fid. IV, 20; col. 1196 BD; ср. ib. II. 30; II, 4.

[51] ср. св. Ј. Златоуст, In Genes. hom. 14, 3, hom. 17, 4; блаж. Теодорит, In Genes. quaest. 38.

[52] ср. св. Ј. Златоуст, In Genes. hom. 15, 4; hom. 16, 6.

омега греха. А суштина, било ђаволовог или људског греха, јесте: непослушност према Богу као апсолутном Добру и Творцу свега доброга. Узрок те непослушности је самољубива гордост. Ђаво не би могао завести човека на грех, вели блажени Августин, да се у овоме није појавило самољубље[53]. Гордост је врхунац зала, говори свети Златоуст. Богу ништа није тако одвратно као гордост. Стога је Он још испочетка све тако уредио, да истреби у нама ту страст. Због гордости ми смо постали смртни, живимо у тузи и невољи; због гордости живот наш пролази у мукама и напорима, оптерећеен непрекидним радом. Први човек је пао у грех од гордости, пожелевши да буде раван Богу[54]. Првородни грех је као ганглија у коју се стичу сви нерви свих грехова, стога он, по речима блаженог Августина, и јесте „неисказано отступништво (ineffabilis apostasia)". „Ту је и гордост, јер је човек зажелео да буде више у својој власти него у Божјој; ту је и ружење светиње, јер није поверовао Богу[55]; ту и човекоубиство, јер је себе подвргао смрти; ту и духовни блуд, јер је непорочност душе нарушена наговором змије; ту и крађа, јер се користио забрањеним родом; ту и љубав према богаћењу, јер је зажелео више него што му је било довољно"[56]. У нарушењу заповести Божје у рају Тертулијан види нарушење свих заповести Божјих из Декалога. У самој ствари, вели Тертулијан, да су Адам и Ева љубили Господа Бога свог, не би поступили против Његове заповести; да су љубили ближњега, тј. један другога, не би поверовали наговору змије, и не би, непосредно затим убили себе изгубивши бесмртност нарушењем заповести; не би извршили крађу окусивши тајно од рода дрвета и старајући се да се сакрију од лица Божија; не би постали саучесници лажову — ђаволу, поверовавши му да ће постати као богови, и тако не би увредили Оца свог Бога који их је саздао од праха земљиног; најзад, да нису пожелели

---

[53] De civit. Dei, XIV, 13, 2; 11, 2; 13, 1; De Genes. ad litt., XI, 39; ср. св. Амвросије. In Psalm. 118, Sermo VII, 8.

[54] Св. Ј. Златоуст. In Matth. hom. 65, 6.

[55] ср. св. Ј. Златоуст. In Genes. hom. 16, 4.

[56] Блаж. Августин, Enchirid. c. 45.

туђе, не би окусили од забрањеног рода[57]. Да прворо̀дни грех није био мајка свих потоњих грехова, да није био бескрајно пагубан и ужасан, он не би изазвао онако пагубне и ужасне последице, и не би свеправедног Судију — Бога љубави и човекољубља — побудио да прародитеље наше и њихове потомке онако казни. „Заповешћу Божјом било је само забрањено јести са дрвета, и зато грех изгледа лак; али како га је великим сматрао Онај који се не може обмањивати, довољно се види из количине казне“[58].

38. Последице прворо̀дног греха по прародитеље

Грех наших прародитеља Адама и Еве назива се прворо̀дним зато што се јавио у првом роду људи и што је био први грех у свету човечанском. Иако је као поступак трајао кратко време, он је изазвао тешке и пагубне последице по духовну и вештаствену природу наших прародитеља, као и по сву видљиву природу уопште. Својим грехом прародитељи су увели ђавола у свој живот и дали му места у богозданој и боголикој природи. На тај начин грех је постао стваралачко начело у њиховој природи, противприро̀дно и богоборачко, злољубиво и ђавоцентрично. Пошто је преступио заповест Божју, човек је, по речима светог Јована Дамаскина, био лишен благодати, изгубио поуздање у Бога, покрио себе суровошћу мучног живота (јер то означава смоково лишће), обукао се у смртност, то јест у смртност и грубост тела (јер то означава облачење у коже), по праведном суду Божјем био истеран из раја, осуђен на смрт и постао подложан трулежи.[59] Преступивши заповест Божју Адам се умом одвратио од Бога и окренуо твари, од бестрасног постао страстан, и љубав своју од Бога окренуо на твар и трулежност.[60] Другим речима,

---

[57] Adversus Iudaeos, c. 2.

[58] Блаж. Августин, Contra Julian., VI, c. 23.

[59] De fid. III, 1; col. 981 A; ср. св. Јован Златоуст, In Genes. hom. 16, 5; hom. 18, 1.

[60] Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 30; col. 977 C D.

последица пада наших прародитеља била је: греховна искварeност њихове природе, и, кроз то и у томе, смртност њена.

Својевољним и самољубивим падом у грех човек је лишио себе оног непосредног благодатног општења са Богом, које је крепило његову душу на путу богоподобног усавршавања. Тиме је човек сам осудио себе на двојаку смрт: телесну и духовну; телесну која настаје када се тело лишава душе која га оживљава, и духовну која настаје када се душа лишава благодати Божје која је оживљава вишим духовним животом. „Као што тело онда умире када га душа оставља без своје силе (τῆς οἰκείας ἐνεργείας), тако и душа онда умире када је Дух Свети оставља без своје силе (τῆς οἰκείας ἐνεργείας)".[61] Смрт тела разликује се од смрти душе, јер се тело са смрћу распада, а кад душа умре са греха она се не распада него се лишава духовне ,светости, богочежњивости, радости и блаженства, и остаје у стању мрака, туге и страдања, живећи непрестано собом и од себе, што много пута значи: грехом и од греха. Нема сумње, грех је разорење душе свога рода, распадање душе, труљење душе, јер душу поремећује, изврађа, унакажава њен богодани поредак животни и онемогућава остворење циља који јој је Богом одређен, те на тај начин чини смртном и њу и тело њено. Стога је свети Богослов у праву када вели: „Постоји једна смрт: грех; јер је грех разорење душе".[62] Грех, ушавши једном у душу, огреховио ју је, осмртио, због чега се духовна смртност назива греховном искварeношћу (φθορὰ). Чим се грех, жалац смрти,[63] зарио у човекову душу, одмах је пустио у њу и разлио по њој отров смрти. И уколико се отров греха ширио у природи човековој, утолико се човек удаљавао од Бога који је живот и извор сваког живота, и тонуо у смрт. „Адам, као, што је сагрешио због рђавог хтења (διὰ μοχθηρὰν προαίρεσιν) тако је и умро због греха: оброцы бо грѣха смерть (Рм. 6, 23); уколико се удаљио од живота, утолико се приближио смрти, јер је Бог — живот, а лишавање живота — смрт. Стога је Адам сам себи

[61] Св. Ј. Златоуст, In Ephes. hom. 18, 3.

[62] Св. Григорије Богослов, Orat. 18, 42; t. 35, 1041 A.

[63] 1 Кор. 15, 56.

припремио смрт удаљењем од Бога, по речи Светог Писма: яко се, удаляющіи себе отъ Тебе погибнутъ (Пс. 72, 27).“[64] Код прародитеља наших духовна смрт је наступила одмах по грехопаду, а телесна касније. Али иако су Адам и Ева проживели много година пошто су окусили од рода са дрвета познања добра и зла, вели свети Златоуст, то не значи да се нису испуниле речи Божје: въ оньже аще день снѣсте отъ него, смертію умрете. Јер од онога тренутка када су чули: земля еси, и въ землю отидеши, они су добили смртну пресуду, постали смртни и, може се рећи, умрли.[65] У ствари, расуђује свети Григорије Ниски, душа наших прародитеља је умрла пре тела, јер непослушност је грех не тела него воље, а воља је својствена души, од које је и почела сва пустош наше природе. Грех није ништа друго до удаљење од Бога који је истинити и једини живот. Први човек је живео много година после своје непослушности, греха, што не значи да је Бог слагао када је рекао: у који дан окусиш с њега, умрећеш. Јер самим удаљењем човека од истинитог живота смртна пресуда против њега била је потврђена истога дана.[66]

Пагубна и пустошна промена, која је са грехом настала у целокупном духовном животу прародитеља, обухватила је и све силе душине, и одразила се на њима у својој богоборачкој ружноћи. Греховна повређеност духовне природе човекове пројавила се најпре у помрачењу разума — ока душе. Разум је кроз грехопад изгубио дотадању мудрост, проницљивост, видовитост, замах и богочежњивост; у њему се помрачило и само сазнање о свудаприсутности Божјој, што се види из покушаја палих прародитеља да се сакрију од свевидећег и свезнајућег Бога,[67] и да лажно претставе своје учешће у греху.[68] „Нема ништа горе од греха, вели свети Златоуст; дошавши, он нас не само испуњује стидом, него и чини безумним оне

[64] Св. Василије Велики, Quod Deus non est auctor malor. 7; ср. Тацијан, Orat. ad Graec., c. 2.

[65] In Genes. Hom. 17, 9.

[66] Contra Eunom. lib. II, 13.

[67] 1 Мојс. 3, 8.

[68] 1 Мојс. 3, 12–13.

који су били разумни и који су се одликовали великом мудрошћу. Погледај до каквог је безумља дошао сада онај који се досада одликовао толиком мудрошћу... Чувши гласъ Господа Бога, ходяща въ раи по полудни, он се заједно са женом сакрио отъ лица Господа Бога посредѣ древа райскаго. Какво безумље хтети се сакрити од Бога свудапристуног, од Творца који је све створио из ничега, који зна оно што је сакривено, који је саздао срца људска, који зна сва дела њихова, испитуетъ сердца и утробы, и зна саме покрете срца"[69]. Грехом се разум наших прародитеља одвратио од Творца и окренуо твари, од богоцентричног постао егоцентричан, одао се грешним помислима и њиме су овладале себичност и гордост. „Преступивши заповест Божју човек је пао у греховне помисли, не што је Бог створио ове помисли које га заробљују, него што их је ђаво лукавством посејао у разумну природу човекову (τῇ λογικῇ φύσει τοῦ ἀνθρώπου), која је постала преступна и од Бога одбачена, тако да је ђаво установио у природи човековој закон греха (νόμον ἁμαρτίας), и смрт царује кроз дело греха"[70]. Значи, грех тако дејствује на разум да овај из себе рађа и производи мисли грешне, зле, злосмрадне, трулежне, смртне, и држи човекову мисао у кругу смртнога, пролазнога, временскога, недајући јој да се вине у божанску бесмртност, вечност, непролазност.

Грехом је повређена, раслабљена и искварена воља наших прародитеља: изгубила је своју првобитну светост, богољубивост и богочежњивост, постала зла и грехољубива, и зато више склона злу него добру. Одмах по паду у наших прародитеља појављује се и обелодањује склоност ка лажи: Ева баца кривицу на змију, Адам на Еву, па чак и на Бога који му је даде.[71] Преступањем заповести Божје грех се разлио по души човековој, и ђаво је засновао у њој закон греха и смрти,[72] те се она својим жељама креће већином у кругу греховнога и смртнога. Бог је добар и предобар, вели свети Да-

[69] In Genes. hom. 17, 2.

[70] Св. Атанас. Вел., Contra Apollinar. lib. II, 6; P. gr. t. 26, col. 1141 A.

[71] 1 Мојс. 3, 13. 12.

[72] Св. Атанас. Вел., Contra Apollinar. lib. II, 6; t. 26, col. 1141 A.

маскин; таква је и воља Његова, јер оно што Он жели јесте добро; заповест пак која томе учи јесте закон, да би људи, држећи га, били у светлости; а нарушење заповести јесте грех; грех произлази од ђаволовог потстицања, наговарања, подбадања, и човековог неизнуђеног и драговољног прихватања те ђаволове сугестије. И грех се такође назива законом.[73]

Наши су прародитељи грехом укаљали и оскрнавили своје срце: оно је изгубило своју првобитну чистоту и непорочност, осећање љубави према Богу потиснуто је осећањем страха од Бога[74]; и срце се предало неразумним чежњама и страсним жељама. Тако је у наших прародитеља обневидело око којим су они Бога гледали, јер је грех као скрама пао на срце, које само кад је чисто и свето види Бога[75].

Поремећај, помрачење, посувраћеност, раслабљеност, које је првородни грех изазвао у духовној природи човековој могу се кратко назвати: поремећајем, повредом, помрачењем, онакажењем лика Божјег у човеку. Јер је грех помрачио, наружио, унаказио прекрасни лик Божји у души првозданог човека. „Човек је створен по лику Божјем и по подобију, вели свети Василије Велики, али је грех унаказио красоту лика (τὸ κάλλος τῆς εἰκόνος ἠχρείωσεν) увукавши душу у страсне жеље“[76]. По учењу светога Златоуста, док Адам још не беше сагрешио већ лик свој, саздан по лику Божјем, чувао чист, дотле су му се звери покоравале као слуге, а када је лик свој упрљао грехом, звери нису познале у њему господара свог, и од слугу постадоше непријатељи његови, и стадоше ратовати против њега као против туђинца[77]. „Када је у живот људски ушао грех као навика, пише свети Григорије Ниски, и од малог почетка произашло необухватљиво зло у човеку, и боголика красота душе, саздана по подобију Првообразне, покрила се као какво жељезо рђом греха, онда се већ није више могла у потпуности сачувати красота природног душиног

---

[73] De fid. IV, 22; col. 1197–1200 A.

[74] 1 Мојс. 3, 8.

[75] ср. Мт. 5, 8.

[76] Sermo asceticus, I, 1.

[77] Homil. in Psalm. 3.

лика, него се изменила у одвратни облик греха. Тако је човек, велико и драгоцено створење, лишио себе свог достојанства упавши у блато греха, изгубио лик нетрулежног Бога, и кроз грех се обукао у лик трулежи и прашине, слично онима који су из несмотрености упали у благо и укаљали лице своје, те их чак ни познаници не могу да распознаду"[78]. Исти Отац Цркве под изгубљеном драхомом еванђелском (Лк. 15, 8 10) разуме душу човекову, тај лик Цара Небескога, који није сасвим изгубљен, али је запао у блато, а под блатом треба разумети плотску нечистоту[79].

По учењу Светог Писма и Светог Предања лик Божји у палом човеку није био уништен, већ дубоко повређен, помрачен и унакажен. Тако разум палог човека, иако помрачен и растројен грехом, није био сасвим изгубио тежњу за Богом и истином Божјом, и способност да прима и схвата откривења Божја[80]. На то указује скривање наших прародитеља од Бога после учињеног греха, јер оно сведочи о њиховом осећању и сазнању кривице пред Богом; о томе говори и то што су Бога одмах познали чим су глас Његов чули у рају; о томе сведочи и сав потоњи живот Адамов све до саме смрти. То исто важи и у погледу воље и срца у палом човеку: иако су и воља и срце грехопадом били озбиљно повређени, ипак је у палом првочовеку остало извесно осећање добра и жеље за добром[81], као и способност за чињење добра и испуњавање основних захтева моралнога закона[82], јер је слобода избора између добра и зла, која одликује човека од неразумних животиња, остала и после пада неотуђивом својином човекове природе[83]. Уопште, лик Божји није био потпуно уништен у палом човеку јер човек није био једини, самосталнн и самобитни творац свога првог греха, јер није пао искључиво по хтењу и дејству своје воље, него и по дејству ђаволовом. „По-

---

[78] De virginit., c. 12.

[79] ib.

[80] ср. Тацијан, Contra Graec., c. 13.

[81] Рм. 7, 18.

[82] Рм. 2, 14–15.

[83] Св. Иринеј, Contra haer. IV, 17, 3.

што човек, вели се у Православном исповедању о грехопаду прародитеља и његовим последицама по њихову природу, будући невин, није сачувао заповест Божју у рају, то је он лишио себе достојанства свога и онога стања које је имао у време своје невиности[84]... Тада је одједном изгубио савршенство разума и знања; његова воља обратила се више злу него добру, на тај начин због учињеног зла његово стање невиности и безгрешности изменило се у стање греховности"[85]. „Верујемо, изјављују источни Патријарси у својој Посланици, да је први човек, створен од Бога, пао у рају када је преступио заповест Божју, послушавши савет змијин[86]... Кроз преступ пали човек уподобио се неразумним животињама, то јест помрачио се и лишио савршенства и бестрасности, али се није лишио оне природе и силе коју је добио од предоброг Бога. Јер би он, у противном случају, постао неразуман и, слетственo, не-човек; али он је сачувао ону природу, са којом је био створен као и природну силу, слободном, живом и делатном, те је по природи могао бирати и чинити добро, и избегавати и одвраћати се од зла"[87].

Због присне и тесне везе душе са телом прворођни грех је произвео растројство и у телу наших прародитеља. Последице грехопада по тело њихово биле су: болести, муке и смрт. Жени, као првој виновници греха, Бог изриче овакву казну: умножая умножу печали твоя и воздыханія твоя, въ болѣзнехъ родиши чада[88]. Изричући такву казну, вели свети Златоуст, човекољубиви Господ као да говори жени: Ја сам хтео да ти проводиш живот без туге и болести, живот слободан од сваке невоље и јада и пун свакога задовољства; хтео сам да ти, обучена у тело, не осећаш ништа плотско. Али пошто се ти ниси користила овом срећом како ваља, него те је изобиље блага довело до тако страшне неблагодарности, то, да се ти не би одала још већој самовољи, ја мећем на тебе

---

[84] Правосл. исплвѣд. чл. 1, питање 22.

[85] ib. питање 23.

[86] Члан 6.

[87] Члан 14.

[88] 1 Мој. 3, 16.

узду и осуђујем те на муке и уздахе“[89]. Адаму пак, сукривцу грехопада, Бог изриче ову казну: яко послушалъ еси гласа жены твоея и ялъ еси отъ древа, егоже заповѣдахъ тебѣ сего единога не ясти, отъ него ялъ еси: проклята земља въ дѣлѣхъ твоихъ, въ печалѣхъ снѣси тую вся дни живота твоего; тернія и волчцы возрастить тебѣ, и снѣси траву селную; въ потѣ лица твоего снѣси хлѣбъ твой, дондеже возвратишися въ землю, отъ неяже взятъ еси: яко земля еси, и въ землю отидеши[90]. Човекољубиви Господ кажњава човека проклетством земље. Земља је била саздана за човека да се наслађује њеним плодовима, али Бог, пошто је човек сагрешио, баца на њу проклетство, да би то проклетство лишило човека мира, спокојства и благостања, задајући му невоље и муке при обрађивању земље. Све те муке и невоље навађене су на човека да он не би сувише високо мислио о своме достојанству и да би га стално потсећале на његову природу и чувале од већих грехова[91].

„Из греха су се као из извора излиле на човека болести, невоље, страдања“, вели свети Теофил[92]. Грехопадом је тело изгубило своје првобитно здравље, невиност и бесмртност, и постало болешљиво, порочно и смртно. Оно је до греха било у савршеној хармонији са душом; та је хармонија са грехом престала, и настао је рат тела са душом. Као неминовна последица прворођног греха јавила се смрт тела зато што је грех унео у тело разорно начело болести, намоћи и трулежи, и што је Бог удаљио прародитеље од дрвета живота, чијим би родом они могли одржати бесмртност свога тела[93], а то значи: бесмртност са свима болестима, невољама и страдањима, Човекољубиви Господ је истерао наше прародитеље из раја, да не би они, једући род са дрвета живота, остали бесмртни у гресима и невољама[94]. То не значи да је Бог био

---

[89] In Genes. hom. 17, 7.

[90] 1 Мојс. 3, 17–19.

[91] Св. Ј. Златоуст, In Genes. hom. 17, 9.

[92] Ad Autolic. 11, 25.

[93] 1 Мојс. 3, 22.

[94] Св. Ј. Златоуст, In Genes. hom. 18, 3.

узрок смрти наших прародитеља, већ они сами својим грехом, пошто су непослушношћу отпали од Бога живог и животворног, и предали се греху који лучи отров смрти и осмрћује све чега се косне. Грехом је смртност „пренета на јестество, створено за бесмртност; она покрива његову спољашњост а не унутрашњост, обухвата вештаствени део човека, али се не дотиче самог лика Божјег“[95].

Грехом својим наши су прародитељи пореметили богодани однос свој према видљивој природи: истерани су из блаженог обиталишта свог — раја[96], изгубили су у многоме власт над природом, над животињама, и земља је постала проклета с човека: трње и коров ће ти рађати[97]. Створена ради човека, оглављена човеком као тајанствено тело његово, благословена ради човека, земља је са свима тварима постала проклета због човека, и потчињена трулежи и распадљивости, чега ради „сва твар уздише и тужи“.[98]

39. Наследност прворођног греха

1. Пошто сви људи воде порекло од Адама, то је прворођни грех путем наслеђа прешао и пренео се на све људе. Отуда је прворођни грех у исто време и наследни грех. Примајући од Адама људску природу, сви ми са њом примамо и греховну искварености, због чега се сви људи јављају на свет као „деца гнева по природи (τέκνα φύσει ὀργῆς)“[99], јер на огрехољеној природи Адамовој почива праведни гнев Божји. Али прворођни грех није потпуно истоветан у Адаму и у његовим потомцима. Адам је свесно, лично, непосредно и својевољно преступио заповест Божју, тј. учинио грех који је произвео у њему греховно стање, у коме влада начело греховности. Другим речима, у прворођном греху Адамовом ваља разликовати два момента: прво, сам поступак, сам акт прекршаја заповести Божје,

---

[95] Св. Григорије Ниски, Orat catech., с. 8.

[96] 1 Мојс. 3, 23–24.

[97] 1 Мојс. 3, 18.

[98] Рм. 8, 11–22.

[99] Еф. 2, 3.

сам преступ (παράβασις = преступленіе)[100], саму погрешку (παράπτωμα = прегрѣшеніе)[1], само непослушање (παρακοὴ = ослушаніе)[2]; и друго, греховно стање тиме створено, огрехованьеност, ἁμαρτία[3]. Потомци Адамови, у строгом смислу речи, нису лично, непосредно, свесно и својевољно учествовали у самом поступку Адамовом, у самом преступу, у παράπτωμα, у παρακοὴ, у παράβασις, него рађајући се од палог Адама, од његове огрехованьене природе, они у рођењу примају као неминовно наследство греховно стање природе, у коме обитава грех (ἁμαρτία) који као неко живо начело дејствује и вуче да се чине лични греси, слични Адамовом, због чега се и подвргавају казни као и Адам. Неминовна последица греха, душа греха, смрт царује од Адама, вели свети апостол Павле, и надъ несогрѣшившими по подобію преступленія Адамова (καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδὰμ)[4], тј., по тумачењу блаженог Теодорита, и над онима који нису сагрешили непосредно као Адам и јели од забрањеног рода, него су сагрешили слично (ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι) преступу Адамовом и постали учесници пада његовог, као праоца[5]. „Пошто су у стању невиности сви људи били у Адаму, вели се у Православном исповедању, то чим је Адам сагрешио — сагрешили су са њим сви и ушли у греховно стање, бивши подвргнути не само греху него и казни за грех“[6]. У самој ствари, сваки лични грех сваког потомка Адамовог црпе своју суштинску, греховну силу из греха прародитељског, и наследност прворођног греха није друго до продужење палог стања прародитеља у потомцима Адамовим.

2. Наследност прворођног греха свеопшта је, јер нико од људи није изузет од тога осим Богочовека Господа Исуса који је рођен на натприродан начин од свете Деве и Духа Светог.

---

[100] Рм. 5, 14.

[1] Рм. 5, 12.

[2] Рм. 5, 19.

[3] Рм. 5, 12, 14.

[4] Рм. 5, 14. 12; блаж. Теодорит, In Psalm. 50, v. 7.

[5] In Rom. ad vers.

[6] Правосл. исповѣд. чл. 1 пит. 24.

Свеопшту наследност прворођног греха потврђује на многе и разне начине свето Откривење Старог и Новог Завета. Тако, оно учи да је пали, огреховљени Адам рађао децу „по образу своему“[7], тј. по унакаженом, повређеном, огреховљеном образу своме. Праведни Јов указује на прародитељски грех као на извор свеопште људске греховности када говори: Кто бо чистъ будетъ отъ скверны? никтоже, аще и единъ день житіе его на земли[8]. Пророк Давид, иако рођен од благочестивих родитеља, жали се: Се бо въ безаконіихъ (у јеврејском оригиналу: въ безаконіи) зачатъ есмь, и во грѣсѣхъ (у јеврејском: во грѣхѣ) роди мя мати моя[9], чиме указује на огреховљеност људске природе уопште, и на њено преношење путем зачећа и рађања. Сви су људи, као потомци палог Адама, подложни греху, због чега Свето Откривење и вели: нѣсть человѣкъ, иже не согрѣшитъ[10]; нѣсть человѣкъ праведенъ на земли, иже сотворитъ благое и не согрѣшитъ[11]; кто похвалится чисто имѣти сердце? или кто дерзнетъ рещи чиста себе быти отъ грѣховъ?[12] Ма колико се трагало за безгрешним човеком, за човеком који не би био заражен греховношћу и подложан греху, старозаветно Откривење тврди да таквог човека нема: вси уклонишася, вкупѣ непотребни быша; нѣсть творяй благое, нѣсть до единаго[13]; всякъ человѣкъ ложъ[14] у том смислу што у свакоме потомку Адамовом кроз огреховљеност дејствује отац греха и лажи—ђаво, лажући на Бога и на богозадану твар.

Новозаветно откривење заснива се на истини: сви су људи грешни, сви осим Господа Исуса Христа. Произлазећи путем рађања од огреховљеног Адама као јединог родоначалника[15], сви су људи под грехом (ὑφ' ἁμαρτίαν), сви сагреши-

---

7 1 Мојс. 5, 3.

8 Јов. 14, 4–5; ср. 15, 14; Ис. 63, 6; Сирах. 17, 30; Прем. Сол. 12, 10; Сирах. 41, 8.

9 Пс. 50 7,.

10 3 Цар. 8, 46; 2 Дневн. 6, 36.

11 Еклез. 7, 21.

12 Прич. Сол. 20, 9; ср. Сирах. 7, 5.

13 Пс. 52, 4; ср. Пс. 13, 3; 129, 3; 142, 2; Јов. 9, 2; 4, 17; 25, 4; 1 Мојс. 6, 5; 8, 21.

14 Пс. 115, 2.

15 Д. А. 17, 26.

ше и лишени су славе Божије[16], сви су по огрехољеној природи својој деца гнева[17]. Отуда, ко има, зна и осећа новозаветну истину о грешности свих људи без изузетка, тај не може рећи да је ико од људи без греха: Аще речемъ, яко грѣха не имамъ, себе прелйаемъ, и истины нѣсть въ насъ[18]. Једини је Господ Исус без греха као Богочовек, јер је рођен не путем природног, семеног, греховног зачећа, већ путем безсеменог зачећа од Деве свете и Духа Светог. Живећи у свету који у злу лежи[19], Господ Исус грѣха не сотвори, ни обрѣтеся лесть во устѣхъ его[20], јер греха у Њему нема (ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι)[21]. Будући једини безгрешан међу свим људима свих времена, Спаситељ је могао, смео и имао право да ђаволски лукаве непријатеље своје, који су Га непрестано вребали да би Га окривили у греху, неустрашиво и јавно упита: који ме од вас кори за грех (τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας)[22].

У своме разговору с Никодимом безгрешни Спаситељ објављује да је за улазак у Царство Божје свакоме човеку неопходно да се препороди водом и Духом Светим, пошто је сваки човек рођен са првородним грехом, јер рожденное отъ плоти плоть есть (τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς, σάρξ ἐστι).[23] Овде реч σάρξ означава ону греховност адамовске природе са којом се сваки човек рађа на свет, која прижима цело биће човеково, и нарочито се пројављује у његовим плотским расположењима, тежњама и делима.[24] Због те греховности, која дејствује у личним гресима и кроз личне грехе свакога човека, сваки је човек роб греха (δοῦλος τῆς ἁμαρτίας).[25] Тиме што је Адам отац свих људи, он је и творац свеопште греховности свију људи, а кроз то и свеопште осмрћености и смрти.

---

[16] Рм. 3, 9. 23; ср. 7, 14.

[17] Еф. 2, 3.

[18] 1 Јн. 1, 8; ср. Јн. 8, 7. 9.

[19] 1 Јн. 5, 19.

[20] 1 Петр. 2, 22; ср. 2 Кор. 2. 5. 21.

[21] 1 Јн. 3, 5; ср. Ис. 53, 9.

[22] Јн. 8, 46.

[23] Јн. 3, 6.

[24] ср. Рм. 7, 5–6. 14–25; 8, 1–16; Гал. 3, 3, 5, 16–25; 1 Петр. 2, 11. и т. д.

[25] Јн. 8, 34; ср. Рм. 6, 16; 2 Петр. 2, 19.

Робови греха су у исто време и робови смрти; наслеђујући од Адама греховност, они самим тим наслеђују и смртност. Богоносни Апостол пише: Као што кроз једнога (δὶ ἑνὸς) човека (тј. кроз Адама: Рм. 5, 14) грех уђе у свет (ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσήλθε), и кроз грех смрт (καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ο θάνατος), и тако смрт уђе у све људе, пошто сви сагрешише (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον).[26] То значи: Адам је родоначалник човечанства, и као такав, он је родоначалник свеопште људске греховности; од њега и кроз њега ушла је у све његове потомке ἡ ἁμαρτία, греховност природе, наклоност греху, која као греховно начело које живи у сваком човеку (ἡ οἰκοῦσα ἁμαρτία)[27] дејствује, производи смртност и пројављује се кроз све личне грехе човекове. Али када би наше рођење од грешних прародитеља било једини узрок наше греховности и смртности, онда би то било несагласно са правосуђем Божјим које не може допустити да сви људи буду грешни и смртни само зато што им је праотац сагрешио и постао смртан, без њиховог личног учешћа у томе и пристанка на то. Но ми се јављамо као потомци Адамови зато што је свезнајући Бог предвидео да ће воља сваког од нас бити слична вољи Адамовој, и да ће сваки од нас сагрешити као и Адам. То потврђују речи Христоносног Апостола: ἐφ'ᾧ πάντες ἥμαρτον = пошто, зато што, јер сви сагрешише; отуда по речима блаженог Теодорита, сваки од нас подлежи смрти не због праочевог греха, него због свог сопственог (οὐ γὰρ διὰ τὴν τοῦ προπάτορος ἁμαρτίαν, ἀλλα διὰ τὴν οἰκείαν ἕκαστος δέχεται τοῦ θανάτου τὸν ὅρον).[28] А свети Јустин вели: „Род људски од Адама допао је у власт смрти и обмане змијине са тог узрока што је сваки човек чинио зло (παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου αὐτῶν πονηρευσαμένου)“[29]. Према томе наследност смрти, која је настала од Адамовог греха, простире се на све Адамове потомке још и због њихових личних грехова које је Бог од вечности предвидео у своме свезнању.

---

[26] Рм. 5, 12.

[27] Рм. 7, 20.

[28] Interpret. in epist. ad Rom. c. 5, v. 12.

[29] Dialog cum. Tryph. c. 88.

На генетичку и узрочну зависност свеопште греховности потомака Адамових од греха Адамовог указује свети Апостол када повлачи паралелу између Адама и Господа Христа. Као што је Господ Исус извор правде, оправдања, живота и васкрсења, тако је и Адам извор греха, осуде и смрти: Якоже единаго прегрѣшеніемъ (δι' ἑνὸς παραπτώματος) во вся человѣки вниде осуждение (κατάκριμα), такожде и единаго оправденіемъ (δι' ἑνὸς δικαιώματος) во вся человѣки вниде оправданіе жизни (δικαίωσιν ζωῆς). Якоже бо ослушаніемъ единаго человѣка (διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου) грѣшни быша мнози, сице и послушаніемъ единаго (διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς) праведни будутъ мнози[30]. Понеже бо человѣком (δι' ἀνθρώπου) смерть, и человѣкомъ (δι' ἀνθρώπου) воскресеніе мертвимъ. Якоже бо о Адамѣ вси умираютъ, такожде и о Христѣ вси оживутъ[31].

Греховност људске природе, потичући од Адама, пројављује се у свима људима без изузетка као неко живо греховно начело, као нека жива греховна сила, као нека категорија греха, као закон греха, који живи у човеку и дејствује у њему и кроз њега[32]. Али у томе човек учествује својом слободном вољом, те се греховност природе грана и разраста кроз његове личне грехе. Закон греха, који се таји у природи људској, војује притив закона ума и чини човека својим робом, те човек не чини добро које хоће него зло које неће, поступајући тако због греха који живи у њему (ἡ οἰκοῦσα ἁμαρτία)[33]. У природи људској борави смрад и осећање греха, вели свети Дамаскин, то јест похота и чулна наслада, и називају се законом греха; а савест сачињава закон ума људског[34]. Закон греха војује против закона ума, али није у стању да у човеку потпуно уништи свако добро и онеспособи га за живот у добру и ради добра. Боголиком суштином душе своје, иако онакажене грехом, човек се труди да служи закону ума свог, тј.

---

[30] Рм. 5, 18–19.

[31] 1 Кор. 15, 21–23.

[32] Рм. 7, 14–23.

[33] ib.

[34] De fid. IV, 22; col. 1200 B

савести, и по унутрашњем, богочежњивом човеку он осећа радост у закону Божјем[35]. А када благодатним подвигом делотворне вере учини Господа Христа животом свога живота, онда он лако и радосно служи закону Божјем[36]. Али и незнабошци који живе ван Светог Откривења, поред све потчињености закону греха, увек имају у себи хтење добра као неотуђиво и неприкосновено својство своје природе, и могу боголиком душом својом да познаду Бога живог и истинитог и да чине оно што је сагласно са законом Божјим који је написан у срцима њиховим[37].

3. Богооткривено учење Светог Писма о стварности и свеопштој наследности прворођног греха разрађено је, разјашњено и посведочено Црквом у Светом Предању. Још из апостолских времена постоји свештени обичај Цркве да крштава децу во оставление грѣховъ (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν), о чему сведоче саборске одлуке и свети Оци. Поводом тога мудри Ориген је писао: „Ако се деца крштавају ради отпуштења грехова (pro remissione peccatorum), пита се — каквих то грехова? Када су то она сагрешила? Чега другог ради њима је потребна купељ крштења, ако не ради тога што нико не може бити чист од прљавштине макар један дан поживео на земљи? Деца се, дакле, крштавају јер се тајном крштења очишћавају од прљавштине рођења“[38]. Поводом крштавања деце ради опроштаја грехова Оци Картагенског сабора (418 год.) у 110 канону веле: „Ко год одриче потребу крштења мале и из материнске утробе тек рођене деце, или каже да, иако се она крштавају ради отпуштења грехова (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν), али од прародитељског Адамовог греха ништа на себи немају што би требало очистити бањом препорођења (из чега би следило да образац крштења εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν не треба сматрати истинитим него лажним), — да буде анатема; јер апостолова реч: кроз једнога човека грех

[35] Рм. 7, 22.

[36] Рм. 7, 25.

[37] Рм. 7, 18–19; 1, 19–20; 2, 14–15.

[38] In Luc. hom 14: ср. св. Иринеј, Contra haer, II, 22, 4; св. Амвросије, De Abrah. II, 18; блаж. Августин, De peccat. merit. et rem. I, 34; III, 7; I, 25.

уђе у свет, и кроз грех смрт, и тако смрт уђе у све људе, пошто сви сагрешише (Рм. 5, 12), ваља се разумети не друкчије него онако како је то свагда разумевала васељенска Црква (ἡ καθολικὴ ἐκκλησία) која је свуда разливена и распострањена. Јер по овоме правилу вере, и деца која сама по себи још не могу учинити никакве грехе бивају истински крштена ради отпуштења грехова, да се кроз препорођење очисти у њима оно што су примили од старог рођења". У борби са Пелагијем, који је одрицао стварност и наследност прворођног греха, Црква је на више од двадесет сабора осудила то Пелагијево учење и тиме показала да је истина Светог Откривења о свеопштој наследности прворођног греха дубоко укорењена у њеном светом, саборном, васељенском осећању и сазнању.

Код свију Отаца и Учитеља Цркве који су се бавили питањем о свеопштој грешности људи налазимо јасно и одређено учење о наследној греховности коју они чине зависном од Адамовог прворођног греха. „Сви смо ми сагрешили у првом човеку, пише свети Амвросије, и кроз наслеђе природе распростро се од једнога на све наслеђе и у греху... Адам је, дакле, у свакоме од нас: у њему је сагрешила људска природа, јер је кроз једнога грех прешао на све"[39]. „Немогуће је, вели свети Григорије Ниски, обухватити бројем мноштво оних у којима се путем наслеђа распространило зло; пагубно богатство порока, раздељујући се свакоме од њих, увеличавало се сваким, и на тај начин је плодородно зло прелазило у непрекидном ланцу покољења, разливајући се по мноштву људи до бесконачности, док није, дошавши до крајње границе, овладало свом људском природом, као што је јасно рекао пророк за све уопште: вси уклонишася, вкупѣ неключими быша (Пс. 13, 3), и није било ничег у постојећем што не би било оруђем зла"[40]. Пошто су сви људи наследници огрехованьене природе Адамове, то се сви зачињу и рађају у греху,

[39] Apolog. proph. David, II, 12. У другом свом делу исти Отац Цркве пише: Lapsus sum in Adam, de paradiso eiectus in Adam, mortuus in Adam; quomodo revocet, nisi me in Adam invenerit, ut in illo culpae obnoxium, morti debitum, ita in Christo iustificatum? (De excessu fratris sui Satyri, II, 6).

[40] In Christi resurrect.

јер по природном закону оно што се рађа исто је што и онај који рађа; од повређеног страстима рађа се страсни, од грешника-грешник.[41] Заражена прародитељском греховношћу душа људска се све више и више одавала злу, умножавала грехе, измишљала пороке, стварала себи лажне богове, и људи су, незнајући за засићеност у злим делима, све даље и све више напредовали у порочности и распростирали смрад својих грехова, показујући да су постали незасити у грешењу (ἀκόρεστοι περὶ τὸ ἁμαρτάνειν γεγόνασι)[42]. Заблудом једнога Адама заблудео је сав род људски (omne hominum genum aberravit); Адам је пренео на све људе своју осуду на смрт и жалосно стање своје природе; сви су под законом греха, сви су робови духовни; грех је отац нашег, неверство је мајка наше душе[43]. Од тренутка нарушења заповести Божје Сатана и анђели његови усели су у срце, у ум, и у тело људско, као на свој сопствени престо[44]. Нарушивши заповест Божју у рају Адам је учинио првобитни грех, и свој грех пренео (τὴν ἁμαρτίαν παρέπεμψεν) на све[45]. Адамовим преступом грех је доспео у све људе (εἰς πάντας ἀνθρωπους ἔφθασεν ἡ ἁμαρτία)[46]; и људи су, зауставивши се мишљу на злу, постали смртни, и њима је овладала поквареност, трулеж (φθορὰ)[47]. Сви Адамови потомци добијају прворођни грех путем наслеђа (κατὰ διαδοχὴν) кроз рођење од Адама по телу[48]. „Постоји нека потајна прљавштина (τις κρυπτὸς ῥύπος) и нека преобилна тама страсти, која је кроз Адамов преступ продрла у цело човечанство (πάσῃ τῇ ἀνθρωπότητι); и она по-

---

[41] Св. Атанас. Вел., In Psalm. 50; св. Григор. Ниски, De beatitud. Orat. 6.

[42] Св. Атанас, Вел. Contra. gent. 8–9; t. 25, col. 16 C — 21 A; De ncarn. Verbi. 5; t. 25, col. 105 B; ср. св. Григорије Богослов, Orat. 38, 13; св. Иринеј, Contra haer. V, 24, 3; св. Ј. Златоуст, In Rom. hom. 13, 1; св. Макарије Вел. Homil. 11, 5; св. Ј. Дамаскин, De fid. III, 1.

[43] Св. Иларије, In Matth. 18, 6; In Psalm. 59, 4; 1, 4; 126, 13; 136, 5; In Matth. 10, 23.

[44] Св. Макарије Вел., Homil. 6, 5.

[45] Св. Василије Вел., Homil. dicta tempore famis et siccit., 7.

[46] Св. Атанасије Вел., Contra arian. Orat I, 51; t, 26 col. 117 C.

[47] Св. Атанас. Вел., De incarnat. Verbi, 4; t. 25, 104 B.

[48] Св. Дидим, De Trinit. II, 12; ср. св. Атанас. Велики, Contra apollinar lib. II, 8.

мрачава и скрнави и тело и душу“[49]. Пошто су људи наследили Адамову греховност, из срца њиховог тече „мутни поток греха“[50]. Од преступа Адамовог тама је легла на сву твар и на сву природу људску (πάσῃ φύσει ἀνθρώπου), и стога људи, покривени овом тамом, проводе живот у ноћи, у страшним местима[51]. Адам је падом својим примио у душу своју страшно злосмрадије (τὴν πολλὴν δυσωδίαν) и испунио се црнилом и тамом. Чиме је пострадао Адам, тиме смо пострадали и сви ми који происходимо од семена Адамова; сви смо ми синови тог помраченог родоначалника, сви смо заједничари тог истог злосмрадија (πάντες τῆς αὐτῆς δυσωδίας μετέχομεν)[52]. Као што је Адам преступивши заповест Божју примио у себе квасац (ζύμην) злих страсти, тако је сав род људски, рађајући се од Адама, путем учешћа (κατὰ μετοχὴν) постао заједничар тога квасца; и постепеним умножавањем и разрастањем у људима су се толико намножиле греховне страсти, да је цело човечанство ускисло злом[53]. Свеопшту наследност првородног греха, која се пројављује у свеопштој грешности људи, није измислио човек, већ она сачињава богооткривену догматску истину хришћанске вере. „Нисам ја измислио првородни грех, писао је блажени Августин против пелагијанаца, у који васељенска Црква верује одискона, него си ти, који одбацујеш тај догмат, без сумње нови јеретик“[54]. Крштавање деце, при коме се кум у име деце одриче Сатане, сведочи да се деца налазе под првородним грехом, јер су рођена са огреховљеном природом у којој дејствује Сатана[55]. А и само страдање деце не долази због њихових личних грехова, него је то пројава казне коју је праведни Бог изрекао над природом људском палом у Адаму[56]. У Ада-

[49] Св. Макарије Вел., De patientia et discret., 9.

[50] Св. Григорије Богослов, Carm. De seipso; ср. Orat. 16, 15; Orat. 38, 4.

[51] Св. Макарије Вел., Homil. 43, 7.

[52] Он, Homil. 30, 8.

[53] Он, Homil. 24, 2.

[54] De nupt. et concup. II, 12.

[55] Блаж. Августин, De peccat. merit et. remiss., I, 63, 64.

[56] Он, Contra Julisan., VI, 67; II, 9.

му је људска природа искварена грехом, подвргнута смрти и праведно осуђена, због тога се и сви људи рађају од Адама у том истом стању[57]. Греховна искварености од Адама прелази на све његове потомке путем зачећа и рађања, због чега су сви подложни тој исконској греховности (originis vitio), али која не уништава у људима њихову слободу за хтење и чињење добра и способност за благодатни препород[58]. Сви су се људи находили у Адаму не само кад је он био у рају, него су били са њим и у њему (cum ipso et in ipso) када је био истеран из раја због греха, стога и подносе све последице Адамовог греха[59].

Сам начин преношења прворођног греха са предака на потомке, обавијен је, у суштини својој, непроницљивом тајном. „Ништа није познатије (notius) од учења Цркве о прворођном греху, вели блажени Августин, али и ништа тајанственије (secretius) за разумевање"[60]. По црквеном учењу једно је несумњиво: да наследна греховност од Адама прелази на све људе путем зачећа и рађања. По овом питању веома је важна одлука Картагенског сабора (252 год.), на коме је учествовало 66 епископа под претседништвом светог Кипријана. Решивши питање да крштење деце не треба (по угледу на обрезање деце у старозаветној цркви у осми дан) одлагати до осмог дана, него их крштавати и пре тога, Сабор је овако образложио своју одлуку: „Пошто се и највећим грешницима, који су много грешили против Бога, дарује отпуштење грехова када узверују, и никоме се не ускраћује опроштај и благодат, утолико пре не треба бранити то детету које, тек што се родило, ни у чему није сагрешило (nihil peccavit) него је само, произашавши по телу од Адама примило заразу стародревне смрти (contagium mortis antiquae) кроз само рође-

---

[57] Он, De civit. Dei, XIII, 14; ср. св. Иринеј, Contra haer. III, 22, 4; V, 16, 3, св. Јустин, Dialog. cum Truph. с. 95; св. Кирил Алекс. In Psalm. 50, v. 12. In Rom. V, 18, 20; Блаж. Теодорит, In Psalm. 50, v. 7; In Psalm. 60, v. 7, 8; Haeret. fabul. compend., lib. V, 11.

[58] Тертулијан, De anima, с. 40 и 41; ср. De testimon. animae, 3; св. Макарије Вел., Homil. 46, 2–3.

[59] Ориген, In Rom. B, 9; B, 1.

[60] De moribus eccles. cathol. I, 40.

ње, и које утолико лакше може приступити примању отпуштења грехова што се њему отпуштају не његови сопствени, већ туђи греси (non propria sed aliena peccata)"[61].

4. Преношењем прародитељске греховности на све потомке Адамове путем рађања, на све њих се, у исто време, преносе и све последице које су постигле наше прародитеље после пада: унакаженост лика Божјег, помрачење разума, искварености воље, оскрнављеност срца, болести, страдања и смрт[62].

Сви људи, као Адамови потомци, наслеђују од Адама боголикост душе, али боголикост помрачену и унакажену греховношћу. Сва душа људска уопште прожета је прародитељском греховношћу. Лукави кнез таме, вели свети Макарије Велики, још у почетку заробио је човека и сву душу одену грехом, све њено биће, и сву је оскрнавио (ὅλην ἐμίανε), сву је заробио, није оставио у њој слободан од своје власти ниједан део њен, ни помисли, ни ум, ни тело. Сва је душа настрадала од страсти порока и греха, јер је лукави сву душу обукао у зло своје, то јест у грех[63]. Осећајући немоћно копрцање сваког човека посебно и свих људи укупно у понору греховности, православни се с ридањем моли: Въ безднѣ грѣховнѣй валяяся, неизслѣдную милосердія Твоего призываю бездну: отъ тли Боже мя возведи[64]. Али иако је у људима онакажен и помрачен лик Божји, који претставља целост душе, ипак он није уништен у њима, јер би његовим уништењем било уништено оно што човека чини човеком, а то значи: био би уништен човек као такав. Лик Божји и надаље сачињава главну вредност у људима[65], и делимице пројављује своје главне особине[66]. Господ Христос је и дошао у свет, не

---

[61] Св. Кипријан, Epist. 59. ad Fidum.

[62] ср. св. Дамаскин, De fid. II, 28; col. 961.

[63] Homil. 2, 1; ср. Homil. 50, 5; Homil. 41, 1.

[64] Канонъ пресв. Богородицѣ, пѣснь ѕ Ірмосъ; въ субботу на повечеріи, Гласъ в̃. Ср. Грѣховный мракъ покрываетъ мя, и студная моя дѣла безъ воздержанія выну, и совѣстное томленіе непрестанно мучитъ мя: увы маѣ гдѣ убо нынѣ скрыюся?.. (Слава и нынѣ, Богородиченъ, сѣдаленъ; на утрени мѣс. іулй єῑ день, Минеј).

[65] 1 Мојс. 9, 6.

[66] 1 Мојс. 9, 1–2.

да поново створи лик Божји у палом човеку, него да га обнови: да свой паки обновитъ образъ, истлѣвшій страстьми[67]: да обнови растлѣвшее грѣхомъ естество наше[68]. И у гресима човек је, ипак, образ Божји (εἰκὼν Θεοῦ)[69]: Образъ есмь неизреченныя твоея славы, аще и язвы ношу прегрѣшеній[70]. Новозаветни домострој спасења пружа управо палом човеку сва средства, да он помоћу благодатних подвига преобрази себе, обнови лик Божји у себи[71], и постане христолик[72].

Унакажењем и помрачењем душе човекове као целине унакажен је и помрачен разум људски у свима потомцима Адамовим. То се помрачење разума испољава у његовој тромости, обневиделости и неспособности да прими, усвоји и разуме духовне ствари, тако да „једва нагађамо шта је на земљи, а шта је на небу ко ће испитати?[73] Огреховљени, телесни човек (ψυχικὸς ἄνθρωπος) не прима што је од Духа Божјега, јер му се чини лудост, и не може да разуме[74]. Отуда непознавање истинитога Бога и духовних вредности; отуда заблуде, предрасуде, неверје, сујеверје, незнабоштво, многобоштво, безбоштво[75]. Али ово помрачење разума, ову његову залуђеност грехом, ову његову заблуделост у греху, не треба замишљати као потпуно уништење човекове умне способности за схватање духовних ствари; Апостол учи да људски ум, иако је у мраку и магли прворођнога греха, ипак има способности да делимично позна Бога и прими његова откривења[76].

---

[67] На Господи воззвахъ, Слава и нынѣ, Богородиченъ; въ субботу на великѣй вечерни, Гласъ д̃.

[68] Послѣдованіе ко св. Причащенію, Молитва великага Василія ā.

[69] 1 Кор. 11, 7.

[70] Тропари непорочн. (мертвыхъ), Опело.

[71] 2 Кор. 3, 18.

[72] Рм. 8, 29; Кол. 3, 10.

[73] Прем. Сол. 9, 16.

[74] 1 Кор. 2, 14.

[75] Рм. 1, 21–31; Пс. 13, 1–3; 52, 1–4; ср. св. Атанасије Вел., Contra gent, 8–9; св. Григор. Богослов, Orat. 19, 13. 14; Orat. 14, 25; Orat. 14, 25; Orat. 22, 13; Orat. 45, 8. 12; св. Григор. Ниски, Orat. catech., с. 6; св. Ј. Златоуст, Ad popul. antioch., hom. XI, 2; св. Макарије Вел. Homil. 43, 7; св. Ј. Дамаскин, De fid. III, 1.

[76] Рм. 1, 19–20.

Као последица прворођног греха јавља се у Адамових потомака искварености, раслабљеност воље и њена већа наклоност злу него ли добру. Грехоцентрично самољубље је постало главна полуга њихове делатности. Оно је оковало боголику слободу њихову и учинило их робовима греха[77]. Ма како грехоцентрична била воља у Адамових потомака, ипак у њој није потпуно уништена наклоност ка добру: човек сазнаје добро, жели га, а огрехољена воља вуче ка злу и чини зло: добро што хоћу не чиним, него зло што нећу оно чиним[78]; неудержанное стремленіе къ злу влечетъ мя, дѣйстіемъ врага, и обычаемъ лукавымъ.[79] То греховно стремљење злу путем навике постало је у току историје као неки закон човекове делатности: обрѣтаю убо законъ, хотящу ми творити доброе, яко мнѣ злое прилежитъ (ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται)[80]. Но и поред свега тога, боголика душа огрехољених потомака Адамових отима се богочежњивом стихијом воље своје ка Божјем добру, соуслаждается закону Божію[81], хоће добро, тргза се њему из ропства греховнога, јер је хтење добра и извесна способност за чињење добра остала у људи, раслабљених наследством прворођног греха и њиховом личном грешношћу, тако да, по речи апостола, незнабошци естествомъ законная творятъ (φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῇ)[82]. Људи се ни у ком случају не јављају као слепо оруђе греха, зла, ђавола; у њима увек живи слободна воља, која, поред све огрехољености, ипак дејствује слободно, може и хтети добро и чинити га[83].

Нечистота, укаљаност, оскрнављеност срца је општи удео свих потомака Адамових. Она се пројављује као неосетљивост за духовне ствари и као погруженост у неразумне чежње и страсне жеље. Успавано грехољубљем срце људско тешко се буди за вечну реалност светих истина Божјих: сонъ

---

[77] Јн. 8, 34; Рм. 5, 21; 6, 12. 17. 20.

[78] Рм. 7, 19.

[79] Канонщ молебный пресвѧѣй Богородицѣ, пѣснь д̄; въ недѣлю на повечеріи, Гласъ а̄.

[80] Рм. 7, 21.

[81] Рм. 2, 14.

[82] Рм. 2, 14.

[83] ср. св. Кирил Јерусал., Catech. II, 1. 3. 4.

врѣховный тяготитъ сердце[84]. Заражено исконом греховношћу срце је радионица злих мисли, злих жеља, злих осећања, злих дела. Спаситељ учи: отъ сердца бо исходятъ (ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται) помышленія злая, убійства, прелюбодѣянія, любодѣянія, татьбы, лжесвидѣтельства, хулы[85]. Али, глубоко сердце паче всѣхъ[86], па је и у греховном стању сачувало моћ соуслаждатися закону Божію[87]. У греховном стању срце личи на огледало убрљано црним блатом, које заблиста божанском чистотом и красотом чим се блато греха са њега скине; у њему се онда може Бог огледати и видети[88].

Смрт је удео свију потомака Адамових, јер се рађају од Адама зараженог грехом и, зато, смртног. Као што од зараженог извора природно тече заражени поток, тако од родоначалника, зараженог грехом и смрћу[89]. И смрт Адама и смрт његових потомака је двојака: телесна и духовна. Телесна смрт је када се тело лишава душе која га оживљава, а духовна — када се душа лишава благодати Божје која је оживљава вишим духовним, богочежњивим животом, а по речима светог пророка: душа же согрѣшающая, та умретъ[90]. Смрт има своје претече: болести и страдања. Тело, раслабљено наследном и личном греховношћу, постало је трулежно, а „смрт трулежношћу (τῇ φθορᾷ) царује над свима људима“[91]. Грехољубиво тело се подало греховности, која се пројављује у неприродној превласти тела над душом, због чега се тело често јавља као неки велики терет за душу и сметња за њену богочежњиву делатност. Тело трулежно терети душу, вели премудри Соломон, и земљани дом обремењује ум многобрижни.[92] Као последица адамовске огреховљености јавио се у

---

[84] Канонъ ко св. Јовану Предтечи, пѣснь s̄, Богородиченъ; въ вторникъ утра, Гласъ ѣ̄.

[85] Мт. 15, 19; ср. Мк. 7, 21; 1 Мојс. 6, 5; Прич. Сол. 6, 14.

[86] Јерем. 17, 9.

[87] Рм. 7, 22.

[88] ср. Мт. 5, 8.

[89] ср. Рм. 5, 12; 1 Кор. 15, 22.

[90] Језек. 18, 20; ср. 18, 4.

[91] Св. Атанасије Вел., De incarn. Verbi, 8; t. 25, col. 109 A.

[92] Прем. Сол. 9, 15.

Адамових потомака пагубни расцеп и раздор, борба и непријатељство између душе и тела: Плоть же похотствуетъ на духъ, духъ же на плоть; сія же другъ другу противятся, да не яже хощете, сія творите[93].

40. Заблудна учења о првородном греху

Још у првим вековима хришћанства евионити, гностици и манихејци одрицали су догму о првородном греху и његовим последицама. По њиховом учењу, човек никада није морално пао и нарушио заповест Божју, јер је пад извршен далеко пре појаве човека у свету. Услед утицаја злога начела које влада у свету мимо воље и без воље човекове, човек је само подвргнут греху који је већ постојао, и тај је утицај неодољив.

Офити (ὄφις = змија) су учили да је човек, окрепљен саветом мудрости која се јавила у облику змије (ὀφιόμορφος), преступио заповест и тако постигао познање истинитог Бога.

Енкратити и манихејци су учили да је заповешћу својом Бог забранио Адаму и Еви супружанске брачне односе; грех се прародитеља састојао у томе што су прекршили ту заповест Божју. — Неоснованост и лажност овога учења је очигледна, јер се у Библији јасно каже да је Бог, чим је створио прве људе, благословио их и рекао им: рађајте се и множите се, и напуните земљу,[94] и дао им одмах закон брачни.[95] Све се то, дакле, десило пре но што је змија искушала прве људе и навела их на грех.

Климент Александријски је погрешно учио што је сматрао да се грех првих људи састојао у нарушењу заповести која им је забрањивала превремено супружанство.[96]

Сагласно својој теорији о преегзистенцији душа, Ориген је пад и грех првих људи схватао као пад њихових душа у духовном свету пре постанка овога света, па их је Бог због тога

---

[93] Гал. 5, 17.

[94] 1 Мојс. 1, 28.

[95] 1 Мојс. 2, 24.

[96] Strom. V.

протерао с неба на земљу и уселио у тела, што је тобож означено начином изгнања Адамовог из раја и његовог облачења у кожне хаљине.[97]

У петом веку британски монах Пелагије и његове присталице пелагијанци изнели су своју теорију о пореклу и наследности греха, која је у свему противна богооткривеном учењу. Она се укратко састоји у овоме: грех није нешто супстанцијално и не припада природи човека; грех је потпуно случајна тренутна појава која ниче једино у области слободне воље, и то пошто се у њој развије слобода која га једина може произвести. Шта је грех уопште? да ли оно што се може избећи (quod vitari potest), или оно што се не може избећи? Оно што се не може избиће, није грех (peccatum non est); грех је оно што се може избећи, те, према томе, човек може бити без греха (sine peccato esse), пошто грех зависи искључиво од човекове воље. Грех није неко стално и неизменљиво стање или греховно расположење; он је само један случајни и тренутни противзаконски поступак воље који оставља свој траг једино у сећању и савести грешника. Отуда први грех Адамов није могао чак ни у самој Адамовој духовној ни телесној природи произвести никакву битну повреду; још мање је то могао учинити у његовим потомцима који нису могли наследити од свога праоца оно што он сам није имао у својој природи. Признати постојање наследног греха значило би признати грех по природи, тј. признати постојање зле, порочне природе, а то би одвело манихејству. Адамов грех није могао прећи на његове потомке још и зато што би било противно правди да одговорност за грех једнога човека пређе на људе који нису учествовали у извршењу греха. Осим тога, ако је Адам могао пренети свој грех на своје потомке, зашто онда праведник не преноси своју праведност на своје потомке, или зашто се и други греси не би такође преносили? Не постоји, дакле, наследни грех, грех ex traduce. Јер ако би постојао прворођни, наследни грех, он би морао имати свој узрок; овај пак узрок не би се могао налазити у вољи детета, пошто је она још неразвијена, него у вољи Бога, те би тај грех

[97] Contra Cels. IV, 40.

у ствари био грех Божји а не детињи. Признати прворођни грех значи признати грех по природи, то јест признати постојање рђаве, зле природе, а то је манихејско учење. У ствари, сви се људи рађају онако исто невини и безгрешни какви су били прародитељи до пада. У томе стању невиности и непорочности они остају све док се у њима не развије свест и слобода; грех је могућ само при постојању развијене свести и слободе, јер је он у ствари акт слободне воље. Људи греше по својој сопственој, свесној слободи, а, делимично, угледајући се на Адамов пример. Слобода човекова је тако силна, да би човек могао, када би само чврсто и искрено решио, остати занавек безгрешан и не учинити ниједан грех. Ја кажем, изјављује Пелагије, да човек може бити без греха (sine peccato[98]). Пре и после Христа било је философа и библиских праведника који нису никада грешили[99]. Смрт није последица Адамовог греха, него је она неопходни удео створене природе. Адам је створен смртним; грешио или не, он је морао умрети.

Противу пелагијанске јереси нарочито се борио блажени Августин, моћно бранећи древно учење Цркве о прворођном греху, али је при томе и сам пао у супротну крајност. Он је, наиме, тврдио да је прворођни грех до таквога ступња уништио првобитну природу човекову, да огрехољени човек не може, не само учинити добро него ни зажелети га, ни хтети га. Он је роб греха у коме отсуствује свако хтење и чињење добра[100].

41. Преглед и критика римокатоличког и протестантског учења о прворођном греху

1. Римокатолици уче да је прворођни грех одузео Адаму првобитну праведност, благодатно савршенство, али није повредио саму природу његову. А првобитна праведност (justitia originalis), по њиховом учењу, није била органски, саставни део духовне и моралне природе човекове, већ спољашњи

---

[98] Пелагије у Августина, De natura et gratia, 8.

[99] Пелагије, Ad Demetriadem. 3, 7.

[100] De civit, Dei, XIV, 11; Contra duas epist. pelag. 1, 2.

дар благодати (donum gratiae, donum supernaturale), нарочити додатак природним силама човековим (donum superdditum). Отуда се грех првога човека састојао у одбацивању те чисто спољашње, натприродне благодати, која је споља управљала њиме. Тај грех одбацивања благодати, одвраћања човека од Бога, није ништа друго до лишење човека те благодати, лишење човека првобитне праведности (defectus, privatio justitiae originalis), и повратак човеков чисто природном стању, стању безблагодатном. Сама пак природа човекова остала је и после пада онаква иста каква је била и пре пада. Лик Божји се у човеку није изменио, унаказио; његове главне силе, разум, осећање и воља, остале су какве су биле и пре пада. До греха Адам је био као царски дворанин, коме се због преступа одузела спољашња слава, и он се вратио у првобитно стање, у коме је пре тога био.

У одредбама Тридентског сабора о прворођном греху говори се да се грех прародитеља састојао у губљењу дароване им светости и праведности, али се тачно не одређује какве је врсте била та светост и праведност. Тамо се тврди да у препорођеном човеку не остаје апсолутно никаквих трагова греха или нечега што би било непријатно Богу. Једино остаје похота (concupiscentia), која је, због свога изазивања човека на борбу, пре корисна за људе него штетна. У сваком случају, она није грех, ма да је сама од греха и вуче греху. У петој одредби се вели: „Свети Сабор исповеда и зна да у крштених остаје похота; али она, као остављена за борбу, не може шкодити онима који се не слажу са њом и онима који се мушки боре благодаћу Исуса Христа, него се, напротив, крунише онај који се буде славно подвизавао. Свети Сабор објављује да ову похоту, коју Апостол понекад назива грехом, васељенска црква никада није називала грехом у смислу да је она у препорођених истински и сопствено грех (quod vere et proprie in renatis peccatum sit), него да је од греха и вуче греху".[1]

Ово римокатоличко учење је неосновано стога што првобитну праведност и савршеност Адамову замишља као спољашњи дар, као преимућство које се природи додаје спо-

[1] Concil. Trid. sess. V, 5.

ља и од природе одваја. Међутим, јасно је из древног апостолско црквеног учења да је та Адамова првобитна праведност не спољашњи дар и преимућство, него саставни део богоздане природе његове. Сагрешивши, човек је дубоко повредио своју природу. Свето Писмо тврди да је грех тако дубоко потресао и растројио човекову природу да је човек ослабио за добро, те и кад хоће не може учинити добро[2], а не може га учинити управо зато што грех има силан утицај на природу човекову. Осим тога, да грех није тако јако повредио природу човекову, не би било потребе да се Јединородни Син Божји оваплоти, дође у свет као Спаситељ и тражи од нас потпун телесни и духовни препород[3]. Поред тога, римокатолици не могу дати правилан одговор на питање: како може неповређена природа носити у себи concupiscentiam? У каквом односу стоји concupiscentia према здравој природи?

Исто тако нетачно је римокатоличко тврђење да у препорођеном човеку не остаје апсолутно ничег греховног и неугодног Богу, уступајући место само ономе што је непорочно, свето и богоугодно. Јер из светог Откривења и учења старе Цркве знамо да благодат, која се кроз Господа Христа даје палом човеку, не дејствује механички, не даје освећење и спасење одједном и за трен ока, него постепено прониче све психофизичке силе човекове сразмерно његовом личном подвигу у новом животу, те га тако истовремено и лечи од свих греховних недуга и освећује у свима мислима, осећањима, жељама и делима. Неосновано је преувеличавање мислити и тврдити да у препорођених нема апсолутно никаквих остатака греховних недуга када христољубљени тајновидац јасно учи: Ако речемо да греха немамо (ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν), себе варамо и истине нема у нама[4]; и велики Апостол народа пише: Добро што хоћу не чиним, него зло што нећу оно чиним. Ако пак чиним оно што нећу, већ ја то не чиним него грех који обитава у мени (ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία)[5].

---

[2] Рм. 7. 18–19.

[3] Јн. 3, 3. 5. 6.

[4] 1 Јн. 1, 8.

[5] Рм. 7, 19–20; ср. 8, 23–24.

2. Насупрот римокатоличком учењу о првородном греху стоји учење протестантско. По њему, грех је потпуно уништио у човеку слободу, лик Божји и све духовне силе, те је сама природа човекова постала грехом, и он није апсолутно способан ни за какво добро; све што жели и чини јесте грех; и саме добродељи његове јесу греси; човек је духовни мртвац, статуа без очију, ума и осећања; грех је уништио у њему природу саздану Богом и место лика Божјег ставио у њега лик ђавола. Наследни грех је толико ушао у природу човекову, толико је прожео, да га никаква сила на овоме свету не може одвојити од човека; шта више, ни само крштење не уништава тај грех него само изглађује кривицу; тек ће се у васкрсењу мртвих тај грех потпуно узети од човека. Али иако човек, због потпуног ропства првородном греху, нема у себи моћи да чини добро које би се пројављивало у делима праведности (justitia operum), праведности духовне (justitia spiritualis), или у божанским делима која се односе на спасење душе, ипак у њему има духовне силе која дејствује у области грађанске праведности (civilis justitia), тј. пали човек може, на пример, говорити о Богу, изражавати спољашњим делима извесно повињавање Богу, може се повињавати властима и родитељима при избору спољашњих дела: задржати руку од убиства, прељубочинства, крађе и тд.

Када се ово протестантско учење посматра у светлости напред изложеног богооткривеног учења Цркве о првородном греху и његовим последицама, неоснованост његова постаје очигледна. Неоснованост је нарочито у томе што протестантско учење потпуно изједначује првобитну праведност Адамову са самом природом његовом, те никакве разлике не прави између њих. Отуда, када је човек сагрешио, није му била одузета само првобитна праведност него сва природа; губитак првобитне праведности је истоветан са губитком, уништењем природе. Свето Писмо пак ни у ком смислу не признаје потпун уништај природе Адамовим грехом, нити признаје да се на место пређашње природе, саздане Богом, могла појавити природа нова по обличју Сатанину. Када би ово последње било истинито, онда у човеку не би остале никакве жеље за добро, никакве склоности ка добру, никакве

моћи да чини добро. Свето Писмо међутим тврди да и у палом човеку има остатака добра, склоности ка добру, жеље за добро, и способности да чини добро[6]. Спаситељ је управо и апеловао на заостало добро у огрехољеној природи људској. Сами ти остаци добра не би могли постојати, да је Адам по греху добио обличје Сатанино место обличја Божјег.

Протестантске секте, арминијани и социнијани, претстављају у овом погледу обнову пелагијанског учења, јер одбацују сваку узрочну и генетичку везу између првородног греха наших прародитеља и грехова њихових потомака. Адамов грех не само што није могао да има неку пагубну силу за потомке Адамове него ни самог Адама није повредио. Као једину последицу Адамовог греха они признају смрт, али смрт није казна него физичко зло које се преноси путем рођења.

У овој ствари Православна Црква и данас, као и увек, неотступно исповеда богооткривено учење Светог Писма и Светог Предања. У Посланици источних Патријараха каже се: „Верујемо да је први човек, створен Богом, пао у рају онда када је прекршио заповест Божју послушавши савет змијин, и да се отуда прародитељски грех распростире на све потомство путем наслеђа, те тако нема никога од рођених по телу који би био слободан од тога бремена и не би осећао последице пада у овом животу. Бременом пак и последицама пада ми називамо не сами грех (као: безбожност, богохулство, убиство, мржњу и све остало што произлази од злог срца људског) него јаку неклоност ка греху... Пали кроз преступ човек уподобио се неразумним животињама, то јест помрачио се и лишио савршенства и бестрашћа, али се није лишио оне природе и силе коју је добио од преблагог Бога. Јер, у противном случају, он би постао неразуман и, слетствено, не човек, али је он сачувао ону природу, са којом је био створен, и природну силу — слободном, живом и делатном. Те тако по природи може изабрати и чинити добро, избегавати зло и одвраћати се од њега. А да човек може по природи чинити добро, на то је и Господ указао ка-

---

[6] Рм. 7, 18; 2 Мојс. 1, 17; Ис. Навин, 6, 14; Мт. 5, 46; 7, 9; 19, 17; Д. А. 28, 2; Рм. 2, 14–15.

да је говорио да незнабошци љубе оне који њих љубе, а апостол Павле веома јасно учи у посланици Римљанима (1, 19), и другде, где говори да языцы, закона не имуще, естествомъ законная творятъ (Рм. 2, 14). Отуда је очигледно да добро које човек учини не може бити грех, јер добро не може бити зло. Будући јестественим оно чини човека само телесним а не духовним... А у благодатно препорођених оно, појачавано благодаћу, постаје савршено и чини човека достојним спасења"[7]. А у Православном исповедању вели се: „Пошто су у стању невиности сви људи били у Адаму, то чим је он сагрешио, сагрешили су с њим сви, и ушли у стање греховно, бивши подвргнути не само греху него и казни за грех... Стога се са овим грехом и ми зачињемо у утроби мајке и рађамо, као што каже Псалмопевац: се бо въ беззаконіихъ зачатъ есмь и во грѣсѣхъ роди мя мати моя (Пс. 50, 7)... Отуда се у свакоме због греха јављају разум и воља повређени. Уосталом, ма да је људска воља и повређена првородним грехом, ипак (сагласно мисли светог Василија Великог) још и сада до воље свакога стоји да буде добар и чедо Божје, или зао и син ђавола"[8].

[7] Члан 6 и 14.

[8] Део I, пит. 24 и 27.

ОДЕЉАК ДРУГИ

Бог као Промислитељ

42. О Божјем промислу

Пошто је свет премудра творевина доброте и љубави Божје, то се он и одржава у постојању дејством вечне доброте и љубави Божје. Зависан од Бога бићем свет је зависан од Њега и постојањем. Створивши свет са одређеним циљем Бог га и води остварењу постављеног циља својим непрекидним промишљањем (πρόνοια) о њему. Друкчије и бити не може, јер је Бог по природи добар и мудар, и зато промишља о свету, вели свети Дамаскин, јер није добар онај који не промишља. Као бесконачно добар Он дивно промишља о свему; као неисказано мудар Он се о свему стара на најбољи начин.[1] Према томе, божански промисао је непрекидно дејство мудрости, доброте, љубави и свемоћи Божје; дејство којим Бог надгледа, чува и одржава биће и силе својих створова, упућује их крајњем циљу, помаже свакоме добру, а обуздава или исправља зло не спутавајући слободу твари.

Своје неизменљиво догматско учење о промислу Божјем Црква Христова је изразила у првом члану васељенског Символа вере једном речју: Сведржитељ (Παντοκράτωρ). Она је тиме исповедила своју веру и убеђење: да се све што постоји у свету, видљиво и невидљиво, држи, одржава и управља непрекидним дејством промисла Божјег, а што се зла тиче Бог га само предвиђа и допушта, али га не подржава, јер га Он није створио. Зло пак које се већ десило, бива

[1] De fid. II, 29; col. 964 B.

упућено нечем корисном од стране врховне Доброте, која сама не твори зла већ га само упућује ка бољем, уколико је то могуће.[2]

Промисао Божји је један и недељив по себи, јер је дејство једног и недељивог Бога, али, огледан у огледалу људског аналитичког духа, он се јавља у два главна облика: у чувању света и управљању светом. Чување (συντήρησις) света је оно дејство премудре и свемоћне воље Божје, којим Бог држи и одржава у постојању и трајању свој створени свет. Управљање пак светом јесте дејство премудре и преблаге воље Божје, којим Бог упућује и води духовни и вештаствени свет богоназначеном циљу света. У својој промислительској љубави Тросунчани Господ промишља о васцелој творевини својој уопште и о свакоме створу посебно. У тајанственој суштини својој промисао Божји је недељив, јер Бог и о целини и о посебним тварима промишља простим, несложеним дејством, али у огледалу људског аналитичког разума он се показује као општи и посебни; општи обухвата сав свет у целини, а посебни — сваку твар понаособ, од највеће до најмање, од Анђела до црва, од свезвежђа до атома.

По учењу Светога Писма Бог испуњује небо и земљу[3]; небо је престо његов а земља подножје ногама његовим[4]; Он све држи речју силе своје[5]; све оживотворава[6]; очински се стара о свима створењима, јер заповеда своме сунцу те обасјава и зле и добре, и даје дажд и праведнима и неправеднима[7]; од постанка света Он непрестано дѣла у свету[8]; све се Њиме држи[9]; у његовој је руци душа свих бића, и дух сваког човека[10]; од Њега зависи и постојање и живот, и по-

---

[2] Послан. источн. Патријар. Чл. 5.

[3] Јерем. 23, 24.

[4] Мт. 5, 34. 35.

[5] Јевр. 1, 3.

[6] 1 Тм. 6, 13.

[7] Мт. 5, 45; Лк. 6, 35.

[8] Јн. 5, 17.

[9] Кол. 1, 17.

[10] Јов. 12, 10.

крет: јер у Њему живимо, и крећемо се, и јесмо[11]; Он одређује место и време за живот створова[12], и даје им све што је потребно за постојање; Он свима даје живот и дихање и све[13]; без његове воље ни длака с главе не пада[14]; Он надгледа земљу и залива је; покрива небо облацима, даје дажд, производи траву, даје храну стоци и птицама, заодева поља пшеницом; Он све храни, све одржава, све надгледа[15]; нема ничега што је без Њега и ван Њега: јер је од Њега и кроз Њега и у Њему све[16]; Он је створио небо, небеса над небесима и сву војску њихову, земљу и све што је на њој, мора и све што је у њима, и Он оживљава све то[17]; Он сам надгледа све што је под небом, знајући шта је на земљи, све што створи[18]. У неизреченој промислитељској љубави својој Бог брине бригу свих створова, и највећих и најмањих[19]; Он храни птице небеске, и одева их, а некмоли људе[20]; Он даје силе љиљанима у пољу те расту и одевају се красотом неисказаном[21]. Размишљајући са молитвеним дивљењем о свеопштем и многобрижном промислу Божјем, премудри Соломон се овако обраћа Богу: Ти љубиш сва бића и не гнушаш се ничега што си створио; јер када би нешто мрзео, Ти га не би створио. Како би пак ишта трајало, када Ти не би хтео? или како би се сачувало нешто што Ти ниси позвао (у биће)?[22] Уопште, Божји промисао је тако очигледно откривен у Светом Писму, вели Климент Александриски,

[11] Д. А. 17, 28.

[12] Д. А. 17, 26; Пс. 103, 8. 9; 119; 90–91.

[13] Д. А. 17, 25.

[14] Мт. 10, 30.

[15] Пс. 64, 10–14; 146, 8–9; Д. А. 14, 17; Пс. 144, 15–16; Јов. 38. 41; Пс. 103, 14; Мт. 6, 26. 27.

[16] Рм. 11, 36: 1 Кор. 12, 6.

[17] Немиј. 9, 6.

[18] Јов. 28, 24; Прич. Сол. 15, 3; Пс. 32, 14; Јевр. 14, 13.

[19] Мт. 6, 25–34.

[20] Мт. 6, 26; ср. Пс. 90, 1–16.

[21] Мт. 6, 28–29.

[22] Прем. Сол. 11, 25–26.

да то не треба ни доказивати, већ треба изобличавати и кажњавати онога који мисли да промисла нема[23].

Очигледно је да свети догмат о промислу Божјем свом садржином својом извире из Светога Писма. По учењу Светог Откривења промисао је природна и логична последица стварања; Бог је промислитељ зато што је Творац; у промишљању Божјем о свету продужено је, на известан начин, стваралаштво Божје у свету, по речи Спасовој: Отецъ мой доселѣ дѣлаетъ (ἐργάζεται), и азъ дѣлаю (κἀγὼ ἐργάζομαι)[24]. Осим тога и сама циљност Богом створеног света захтева постојање Божјег промисла о свету. Ако свет има Богом одређени циљ, онда мора постојати промисао, који би упућивао остварењу тога циља[25]. Промисао Божји је непотребан ако свет нема циља. Створивши свет из небића, Бог га промислом својим кроз биће води ка циљу; а циљ је: да се твар усавршена сједини са Творцем, да Бог буде све у свему[26]. Пошто је Бог из љубави и по великој доброти створио свет, не може се не бринути о свету. Многобрижно промишљање његово о свету показује да је Он из љубави створио свет и да је Он неизменљиво и вечито добар. Васцело Свето Писмо, како у целини тако и у свима појединостима, јесте стварни летопис промишљања Божјег о свету. Створивши свет, Бог је остао у свету и са светом, ма да је и над светом; Он увек бди над њим и промислом својим упућује га божанском циљу[27].

Истина о промислу Божјем, објављена у Светом Писму, свом божанском истинитошћу и бесмртношћу живи у богочовечанском телу Христовом — у Цркви кроз свето Предање. Оци и Учитељи Цркве хране њоме све душе, гладне Божје истине и правде. Тако Атинагора пише: „Ни на небу ни на земљи ништа није изузето од управљања и промисла Божјег, и старање Творчево простире се на све: видљиво и невидљиво, велико и мало, јер сва творевина укупно и сва-

[23] Strom. V.

[24] Јн. 5, 17; ср. блаж. Августин, De Genes. ad litt., IV, 22.

[25] ср. Пс. 103, 29; Јов. 34, 14–15.

[26] Мт. 5, 48; 1 Кор. 15, 28.

[27] Јевр. 1, 3; Кол. 1, 16–16; Еф. 4, 6.

ка твар посебно, сходно својој природи и циљу ради кога су створене, имају потребу у промишљању Творчевом"[28]. Отац Господа нашега Исуса Христа, вели свети Атанасије Велики, као најбољи управитељ, својом сопственом Премудрошћу и својом сопственом Речју, Господом нашим Исусом Христом, свиме спасоносно управља и све уређује (διακοσμεῖ) и чини како сам за најбоље налази[29]. Отац је вечним Сином својим сву васељену (τὸ πᾶν) створио и уредио (διεκόσμησε) и озарава је својим промислом (φωτίζει τῇ ἑαυτοῦ προνοίᾳ). Као добри Логос (ἀγαθὸς Λόγος) доброга Оца Он је удесио поредак у васељени спајајући супротности са супротностима (τὰ μὲν ἐναντία τοῖς ἐναντίοις συνάπτων) и из тога извлачећи пуну хармонију. Као Божја Сила и Божја Премудрост Он окреће небо, а земљу је учврстио не наслонивши је ни на шта. Њиме је сунце постало светлоносно и обасјава васељену. Од Њега и месец има своју меру светлости. Њиме се и вода држи у облацима, и дажд натапа земљу: Њиме је и море омеђено, и земља украшена разним биљкама[30]. Природа створених твари, пошто је саздана из ничега, узета сама по себи (καθ'ἑαυτὴν), јесте нешто трошно, немоћно и смртно. Пошто је свака саздана природа, уколико зависи од својих сопствених услова, нешто трошно и распадљиво, то да се васељена (τὸ ὅλον) не би поново вратила у небиће (εἰς τὸ μὴ εἶναι) добри Бог, који је сву твар створио својим Логосом, није оставио твар да се својом сопственом природом заноси и узбуркава, од чега би јој претила опасност да понова утоне у небиће, него као Добар управља васељеном (τὴν σύμπασαν) и подржава је у бићу Логосом својим, који је и сам Бог, да би твар, озарава-на управом, промислом и уредбом Логоса, могла чврсто стојати у бићу и не подвргнути се ономе чему би се могла подвргнути (тј. небићу) када је Бог Логос не би чувао[31]. Свемоћни и свесавршени Логос Оца, проходећи све и свуда

---

[28] De resurrect. mort. 18.

[29] Св. Атанасије Велики, Contra gent. 40; t. 25, col. 80 C.

[30] ib. col. 81 AB.

[31] ib. 41, col. 81 C — 84 A; ср. блаж. Августин, In Joan. Tract. II, 10.

пројављујући своје силе, садржи све у себи и обухвата, те тако ништа не оставља без своје силе, него све и у свему сваку твар посебно и све твари укупно оживљава и чува у исто време... Од свега што постоји и бива нема ничег што није у Логосу и што Логосом није постало и било, по речи Еванђелиста: Въ началѣ бѣ Слово (ὁ Λόγος), и Слово бѣ къ Богу, и Богъ бѣ Слово. Вся тѣмъ быша, и безъ Него ничтоже бысть (Јн. 1, 1. 3). Као што музичар, наструнивши харфу, и вешто спајајући дубоке тонове са високима и средњима, производи једну мелодију, тако и Логос — Божја Премудрост, држећи васељену као харфу, и спајајући оно што је на небу са оним што је у ваздуху, сједињујући целину са посебним (τὰ ὅλα τοῖς κατὰ μέρος συνάπτων) и надгледајући својим мигом и вољом, прекрасно и складно производи један свет и један поредак у свету. То и јесте чудесно у Божанству Логоса, што Он једним и истим мигом, не у разна времена, него одједном и све скупа: и оно што је право и оно што је округло, и горње, и средње, и доње, и влажно, и хладно, и топло, и видљиво и невидљиво, води управља и уређује сваку ствар сходно њеној природи (κατὰ τὴν ἑκάστου φύσιν). Јер једним и истим мигом његовим оно што је право креће се као право, округло као округло, и средње се ставља у покрет онакво какво јесте, топло се загрева, суво се суши, и све се саобразно својој природи, оживотворава и одржава Њиме, те се на тај начин Њиме ствара нека чудесна и ваистину божанска хармонија (θαυμαστή τις καὶ θεία ἀληθῶς ἁρμονία).[32] По једноме мигу Бога Логоса све се истовремено одржава у реду, те свака твар чини оно што јој је својствено и све твари скупа сачињавају један поредак[33]. Из овако разноврсних твари стварајући промислом својим један свет и један поредак у свету, Бог Логос не оставља изван себе и невидљиве Силе, већ и њих, као Творац, обухвата са осталим бићима, и оживотворава их и одржава својим промишљањем (τῇ ἑαυτοῦ προνοίᾳ)[34].

---

[32] ib. 42, col. 84 B — 85 B. ср. св. Ј. Златоуст, De stat. hom. IX, 2–5; hom. X, 1–2.

[33] ib. 43, col. 88 A.

[34] ib. 44, col. 88 C.

„Свака твар по промисли Божјој добила је и добија свој изглед, и ред, и број, и величину, те тако ничег узалудног и случајног није било нити бива“[35].

Промисао Божји се огледа у свему. Разгледајте, саветује блажени Теодорит, природу видљивих твари, њихов положај, поредак, стање, кретање, сразмеру, складност, красоту, дивоту, величину, корисност, пријатност, разноврсност, промену; погледајте како промисао Божји из сваке части творевине навире на вас, очитује себе, објављује себе; погледајте, он је очигледан на небу и небеским светилима: сунцу, месецу и звездама; он је очигледан у ваздуху, у облацима, на копну и на мору, у свему што је на земљи; очигледан је у растињу, трави и семењу; очигледан је у бићима словесним и бесловесним, у гмизавцима, у птицама, у рибама, у водоземцима, у кроткима и свирепима, у питомима и дивљима. Расудите сами: ко држи небеске сводове? Како то да небо толико хиљада година постоји а није остарело, нити је време изазвало икакву промену у њему, ма да је оно по природи изменљиво, као што сведочи блажени Давид (Пс. 101, 27–38). Имајући изменљиву и трошну суштину, оно је досада остало онакво какво је створено, јер га подржава, чува и даје му трајност Логос Божји који га је створио... Творац управља творевином; будући сам бродоградитељ и производитељ вештаства, Он не оставља без управе своју лађу, и не престаје управљати крмом[36]. Сама мисао о Богу као бесконачно добром Творцу неминовно одводи закључку да је Творац неизоставно и Промислитељ света, јер ради чега је створио свет ако неће да се брине о њему? Кад је Бог, чијој доброти нема мере, благоволео небићу даровати биће, како би могао занемарити своју творевину и не бринути се о њој?[37]

Одрицати промисао значи бити безуман. Они који не верују у постојање промисла Божјег, вели исти Отац Цркве,

---

[35] Св. Иринеј, Contra haer. II, 26, 3; sr. IV, 36, 6; Климент Алекс. Strom. I, c. 2; Муниције Феликс, Octav. n. 17.

[36] De providentia, Orat. I; ср. св. Ј. Златоуст, In Ephes. 19, 3–4; Ad eos qui scandalizati sunt liber, c. 5; св. Амвросије, In Hexaem. VI, 4, 21.

[37] Блаж. Теодорит, De providentia, Orat. II; ср. св. Амвросије, De offic. c. 1, 13.

и безумно тврде да овај свет, који се састоји из неба и земље, без крманоша броди у оваком поретку и складу, личе на човека који седи на броду, плови по мору, гледа како крманош држи крму, окреће је како треба, час на лево час на десно, и управља лађу жељеном пристаништу, — па ипак почне заступати очигледну лаж говорећи да на крми не стоји крмонош, да лађа нема крме, да се не управља кретањем крме, већ сама по себи плови, савлађује таласе, побеђује ветрове, нема потребе за морнарима и за крманошем који командује морнарима. Тако и они који одричу промисао Божји: они јасно и очигледно виде да Господ васељене управља својом творевином, и све води и креће складно и у поретку; виде складност у свему што се дешава; виде красоту и корист у сваком саздању, и намерно се праве слепи и бестидно поступају, јер примајући дарове Промисла ругају им се и руже их, и чиме се користе тим самим устају против Промислитеља[38]. „Ми смо дужни веровати, изјављује свети Григорије Богослов, да је Бог Творац и Саздатељ свих твари, јер како би могао и постојати свемир (τὸ πᾶν), да га неко није створио и уредио? Ми смо дужни веровати да постоји Промисао који све држи и спаја у свету, јер за бића за која је неопходан Творац, неопходан је у исто време и Промислитељ; иначе свет, ношен случајем као лађа олујом, морао би се због хаотичних струјања вештаства у трен ока разрушити, распасти и вратити у првобитни хаос и неред“[39]. Као што рекa, вели Златоусти песник Христове истине, делећи се на мноштво рукава, натапа крај кроз који протиче, тако нас и промишљање Божје окружава са свих страна, обилно се изливајући, притичући и успуњујући све[40]. Ниједна створена природа, видљива или духовна, не може се одржати без Божјег старања и промисла[41]. Због све-

[38] Блаж. Теодорит, De providentia, Orat. II; ср. св. Ј. Златоуст, De providentia; св. Теофил. Ad Autolic. n. 5; св. Иринеј, Contra haer. II, 6. 1.

[39] Орат. 14, 33; P. gr. t. 35, col. 901 C — 904 A; ср. Orat. 40, 45; Orat. 16, 5; св. Ј. Златоуст, In Hebr. hom. II, 3. Климент Алекс. Strom. I, 11; св. Ј. Златоуст, In Rom. hom. 7, 4; блаж. Августин, De Genes. ad litt. IV, 12, 22; Лактације, De ira Dei, c. 9; св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 1.

[40] Св. Ј. Злаотуст, In Psalm. 45, 1.

[41] Св. Василије Велики, De spir. Sancto, c. 8.

га тога очигледно је да сваки који не признаје промисао Божји јесте уистини безбожник[42].

43. Промишљање Божје о човеку до пада

Иако створен по лику Божјем, човек није био остављен самом себи. О носиоцу боголике душе, те највеће драгоцености у овом свету[43], Бог је од самог почетка показао нарочито промишљање[44]. Створен од Бога безгрешан и релативно савршен, човек је имао циљ: да постигне божанско савршенство, да се уподоби Богу, чега ради је и створен[45]. У њему је била богодана клица савршенства, коју је требало у благопријатним условима развијати до потпуног узраста и расцвата. То је човек могао постићи само уз промислитељску помоћ Божју. Њему је било неопходно руководство Божје, јер је његова богочежњива душа на дугом путу ка вечној Истини могла слободним хтењем својим скренути с пута у беспуће. Једино вођен промислом Божјим, откривењем Божјим, он је могао поуздано ићи из мањег савршенства у веће, из већег у највеће, и из непотпуног знања у потпуније, из потпунијег у најпотпуније[46]. Богочежњив, он је могао испунити себе сваком пуноћом Божјом само уз благодатно — промислитељску помоћ Тројичног Божанства[47].

Своје промишљање о човеку до грехопада Бог је показао на неколико начина. Он је човека ради створио рај, настанио га у рају[48], где га је сва природа, свим створењима и силама својим, благонаклоно помагала у усавршавању и узрастању растом Божјим у човека савршана у меру раста пуноће Христове, у човека христолика, ради чега је и био саздан по лику

---

[42] Климент Алекс., Strom. V, с. 1.

[43] Мт. 16, 26; Мк. 8, 36–37.

[44] Мт. 6, 26; 10, 30.

[45] Мт. 5, 48.

[46] Мт. 11, 27.

[47] Еф. 3, 14–19.

[48] 1 Мојс. 2, 8.

Божјем[49]. Бог је човека ради засадио усред раја дрво живота[50], од чијег би рода човек, по дејству благодати, остао и телом безболестан и бесмртан. Бог се јављао нашим прародитељима, удостојавао их непосредних откривења својих, беседио с њима, учио их вољи својој, истини својој, давао им знање на знање, мудрост на мудрост, благодат на благодат[51]. Ради човековог вежбања у добру и духовног усавршавања, као и ради телесног обесмрћења, Бог је дао човеку заповест да не једе са дрвета познања добра и зла[52]. Испуњењем ове заповести човек је имао да се утврди у послушности вољи Божјој као највишем, најсавршенијем и најсветијем закону, и тиме занавек практички да призна вољу Божју за свагдашњи закон, идеал и мерило своје воље и целокупне животне делатности.

44. Божје промишљање о човеку после пада

1. По великом човекољубљу свом Бог није престао да промишља о човеку ни после његовог пада. Шта више, и у самој казни за грех: смрти, огледа се Божје промишљање о палом човеку, јер се смрћу пресеца човеково бесконачно грешење и распростирање зла и непрекидно живљење у мучним, тешким и проклетим условима живота, које је створио грехопад. „Смрћу Законодавац зауставља распростирање греха, вели свети Кирил Александријски, и у самој казни пројављује човекољубље. Пошто је Он, дајући заповест, са преступањем заповести сјединио смрт, и пошто је преступник потпао под ову казну, то Он и удешава тако да сама казна служи на спасење. Јер смрт разорава ову животну природу нашу, и на тај начин, с једне стране зауставља дејства зла, а с друге — избавља човека од болести, ослобађа га напора и труда, пресеца његове невоље и бриге, и чини крај страдањима телесним. Ето каквим је човекољубљем Судија разблажио саму казну“[53]. Сама казна на смрт прелази у човекољубље,

---

[49] Кол. 2, 19; Еф. 4, 13; Рм. 8, 29; Еф. 4, 24.

[50] 1 Мојс. 2, 9.

[51] 1 Мојс. 2, 19. 22; Сирах. 17, 6–11.

[52] 1 Мојс. 2, 16.

[53] De incarnat. Domini; ср. св. Трофил. Ad Autolic, II, 26.

вели свети Григорије Богослов, јер је смрт пресецање грешења (τὸ διακοπῆναι τὴν ἁμαρτίαν), да зло не би постало бесмртно (ἵνα μὴ ἀθάνατον ᾖ τὸ κακὸν).[54] Божје промишљање о палим људима огледа се у томе што им Бог даје све што је потребно за одржање живота,[55] што се брине о свима и свакоме,[56] што шиље помоћ,[57] упућује срца,[58] укрепљује душе,[59] сарађује трудбеницима,[60] човекољубиво одређује границе животу и раду свакога човека,[61] брижно прати живот свакога човека од утробе материне до гроба,[62] стара се о сваком човеку са више љубави него мајка,[63] располаже свима догађајима у животу људском,[64] чини добра свима људима без разлике,[65] нарочито помаже праведнике,[66] заклања их штитом милости своје.[67] „Јасно је, дакле, да нема ни једнога човека о коме Бог не промишља. А ако се Бог и не стара о свима на исти начин, и то је велики знак Његовог промисла, јер Он пројављује промисао свој према користи свакога“[68].

Божје промишљање о палим људима огледа се нарочито у томе што човекољубиви Господ свакоме човеку даје Анђела хранитеља, који га крили и чува, који га избавља од зла не спутавајући слободу његову, који се моли Богу за њега и верно га као сапутник прати кроз живот[69]. По учењу светих Ота-

---

[54] Orat. 38, 12; t. 36, col. 324 D.

[55] 1 Тм. 6, 17.

[56] 1 Петр. 5, 7; Мт. 6, 32–33; Лк. 12, 30–31; Прем. Сол. 12, 13; Лк. 12, 7.

[57] Пс. 120, 2; 123, 8.

[58] Прич. Сол. 21, 2.

[59] Прич. Сол. 16, 2.

[60] Пс. 126, 1.

[61] Јов. 12, 10; Пс. 38, 5–6; Д. А. 17, 25.

[62] Пс. 21, 20–22; 138, 15; 70, 6; Јов. 10, 11.

[63] Ис. 49, 15; Мт. 7, 11; Лк. 15, 20; ср. св. Ј. Златоуст. Ad Stagyr. 1, 5.

[64] 1 Цар. 2, 6–7; 5 Мојс. 32, 39; Прем. СОл. 16, 12–13; Сирах. 11, 21.

[65] Мт. 5, 45.

[66] Рм. 8, 28; 2 Петр. 2, 9; 1 Кор. 10, 13; Пс. 33, 16; 32, 18; Јов. 36. 7. 10; Пс. 102, 13, 17. 18; 90, 1–16.

[67] Пс. 5, 12.

[68] св. Ј. Златоуст, In Matth. hom. 28, 3.

[69] Мт. 18, 10; Пс. 33, 8; 90, 10. 11; Д. А. 12, 15, Јевр. 1, 14; 1 Мојс. 48, 16; 24, 7.

ца, Анђели „служе Богу у делима његовог божанског промисла“[70]. Чувајући људе, Анђели припомажу њихово успевање у добру, вери и побожности, и подржавају их на путу спасења[71]. „...Хранителіе спасенія благочестивыхъ Ангели“[72]. „Велико је достојанство људских душа, јер свака од њих од самога рођења има одређеног Анђела хранитеља“[73]. Нарочито и преимућствено то важи о хришћанима, јер су им у њиховом подвигу спасења Анђели хранитељи неопходни као помоћници, наставници, молитвеници и заступници пред Богом[74].

2. Као промислитељ Бог промишља о народима и царствима, упућујући удес њихов својим циљевима. Као Цар све земље, Он царује над народима, влада над царствима, дајући их коме хоће[75]; Њиме цареви царују и владари постављају правду[76]; срце царева је у Његовој руци, Он их поставља, Он и свргава[77]. Сагласно моралном стању народâ и својим божанским циљевима Бог им или изобилно даје земаљска блага[78] и тих и миран живот[79], или глад, поморе, земљотресе[80], ропство и остале невоље[81]. По његовој се вољи једна царства дижу а друга падају[82]. „Бог сам раздаје земаљска царства и добрима и рђавима, и раздаје их не без намере, не случајно, него саобразно току дела и времена, који је за нас сакривен и

---

[70] Блаж. Теодорит, Haeretic. fabular. compendium, lib. V, c. 7; ср. св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 3.

[71] Јевр. 1, 14; Зах. 2, 3; 4 Цар. 1, 3. 15–17; Суд. 2, 1–6.

[72] Каноњъ св. бесплотнымъ Ангеломъ, пѣснь д̃, въ понедѣльникъ утра, Гласъ г̃. Октоихъ.

[73] Блаж. Јероним, In Matth. c. 18; ср. блаж. Аврустин, De civit. Dei, XX, 14; блаж. Теодорит, In Genes. quaest. 3; св. Касијан, Collat. VIII, 17.

[74] Ориген, In Num. hom. 20, 3; св. Василије Велики, In Psalm. 48, n. 15; Св. Ј. Златоуст, In Coloss. hom. 3, 4; In Matth. hom. 59, 4; In Act. Apost. hom. 26, 3; св. Амвросије, Exposit. in psalm. 118.

[75] Пс. 46, 3. 7. 8; Малах. 1, 14; Дан. 4, 22. 29.

[76] Прич. Сол. 8, 15.

[77] Дан. 2, 21; 4, 14; Прич. Сол. 21, 1; Сирах. 10, 4; Јерем. 27, 5–6.

[78] Ис. 1, 19.

[79] 1 Тм. 2, 2; Јерем.. 29, 7.

[80] Мт. 24, 7.

[81] Дан. 3, 38.

[82] Дан. 2, 37–44.

за Њега потпуно известан“[83]. Особито Божје промишљање о народима огледа се у томе што Бог народима, као посебним целинама, даје Анђеле хранитеље: свето Откривење нам показује како се Анђео јеврејског народа и Анђео персиског народа моле Богу сваки за свој народ[84]. Као хранитељи народа они се брину о њима, о постизању циљева које је Бог народима поставио, одвраћају народе од зла, упућују их добру, заузимајући се молитвено за њих пред Богом и внушавајући на разне начине оно што служи на добро народима[85]. О Анђелима хранитељима читавих народа Оци Цркве уче да „они чувају покрајине земаљске и управљају народима и земљама како их је одредио Творац“[86].

Богоотркивена је истина да и помесне Цркве имају своје Анђеле хранитеље који их руководе у њиховој богочовечанској делатности у свету[87]. „Ја сам уверен, изјављује свети Григорије Богослов, да нарочити Анђео штити (προστατεῖν) сваку Цркву, како ме томе учи Јован у Апокалипсису“[88]. На такву делатност светих Анђела указује Црква у своме молитвеном богословљу: Велия Ангелъ твоихъ сила, Христе; безтѣлесни бо суще міръ протичутъ, сахраняюще Церкви силою, яже отъ Тебе, Владыко, и Тебѣ молятся о вселеннѣй“[89].

4. У суштини својој начин промишљања Божјег о свету је недостижан уму људском као и начин стварања света, али по облику дејствовања промисао Божји о људима изводи се, у главноме, на два начина: природни и натприродни. Природни начин промишљања Божјег о свету састоји се у томе, што се све твари у васељени крећу, бивају и јесу по природ-

---

[83] Блаж. Августин, De civit. Dei, IV. 33; ср. св. Иринеј, Contra haer. V, 24, 3.

[84] Дан. 10, 1–21.

[85] Дан, 11, 1–45; 1 Мојс. 41, 1–28.

[86] Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 3; col. 872 A; ср. св. Василије Велики, Advers. Eunom. III 1; св. Григорије Богослов, Carm. dogmat. 6; блаж. Августин, Enarr. in psalm. 88, 3; блаж. Теодорит, In Genes. quaest. 3; Daniel. X, 13; св. Касијан, Collat. VIII, 17.

[87] Апок. 1, 20.

[88] Orat. 42, 9; t. 36, col. 469 A; ср. Ориген, In Numer. hom. 11, 5; 20. 3; св. Василије Велики, Epist. 238.

[89] Стихира на Господи воззвахъ; въ недѣлю вечера, Гласъ ѓ, Октоихъ.

ним законима, које је Бог у почетку установио, само под промислитељским надзором Божјим; ту Бог помаже људе упућује их остварењу циља њиховог живота помоћу природних средстава, тј. помоћу сила и закона који се налазе у самој природи човековој или у природи око човека и помоћу природног тока ствари и догађаја у свету.[90] Натприродни начин Божјег промишљања о свету састоји се у томе што Господ ради нашег оздрављења и спасења употребљава натприродна средства: чудеса (τέρατα)[91], знамења (σημεῖα)[92], силе (δυνάμεις)[93], помоћу којих „побѣждается естества чинъ"[94]. Целокупно Откривење Старог и Новог Завета најбоља је илустрација натприродног промишљања Божјег о свету, а нарочито Богочовечански домострој спасења, извршен чудесном личношћу Господа Исуса Христа.

5. Промишљање Божје о свету, као и стварање света, није дело само једнога Лица Пресвете Тројице, већ сва Три Лица. Отац промишља кроз Сина у Духу Светоме; Њихово је промислитељско дејство нераздељиво и заједничко[95]. Тројично Божанство у својој једносушној и нераздељивој природи промишља о спасењу људи и шиље Спаситеља у лицу Јединородног Сина који извршује спасење у Духу Светом[96].

Ова богооткривена истина је саставни део једне, свете, недељиве богочовечанске истине Цркве Христове која просијава кроз свете Оце. Свети Атанасије Велики пише: „Отац све чини кроз Сина у Духу Светом, и на тај начин чува је-

---

[90] Д. А. 14, 17; Мт. 5, 45; Рм. 1, 19–20; 2, 15; 13, 3–6; 1 Кор. 11, 31–32; 2 Петр. 2, 6; 1 Цар. 19, 11; Пс. 118, 90–91; 64, 10; 148, 5–6; Прем. Сол. 11, 17; 12, 27.

[91] Мт. 24, 24; Мк. 13, 22; Д. А. 2, 19. 22. 43; 4, 30; 5, 12; 6, 8; 7, 36; 14, 3; 15, 12; Рм. 15, 19; 2 Кор. 12, 12; Јевр. 2, 4.

[92] Мт. 16, 4; 24, 24. 30; Мк. 13, 22, 16, 17. 20; Лк. 21, 11. 25; Јн. 2, 23; 4, 54; 6, 2; 7, 31, 9, 16; 10, 41; 11, 47; 12, 37; 20, 30; Д. А. 2, 19. 22. 43; 4, 30; 5, 12; 8, 6; 14, 3; Рм. 15, 19; 2 Кор. 12, 12; Јевр. 2, 4.

[93] Мт. 7, 22; 11, 20. 21. 23; 13, 58; Мк. 6, 2; 9, 39; Лк. 10, 13; 19, 37; Д. А. 2, 22; 8, 13; 19, 11; 2 Кор. 12, 12.

[94] Акаѳістъ Пресвятѣй Богородицѣ.

[95] Јн. 5, 17; Мт. 12, 28; 28, 19.

[96] Еф. 1, 3–14; Јн. 3, 16; Мт. 28, 19–20; Јевр. 1, 1–3; 1 Кор. 12, 4–10; Рм. 14, 17; Кол. 1, 17.

динство Свете Тројице, а у Цркви се проповеда Један Бог“[97]. Свети Василије Велики богословствује: „Дух Свети је у сваком дејству сједињен и нераздвојан са Оцем и Сином“[98].

45. Однос промисла Божјег према слободи разумних твари и према злу у свету

У тајанственој суштини својој однос промисла Божјег према слободи разумних бића недоступан је аналитичком суду људском, али донекле доступан облагодаћеном, оцрквењеном уму хришћанском. Оно што се да схватити облагодаћеним умом и светим искуством јесте: да слобода разумних бића не смета промислу Божјем, нити промисао Божји смета слободи. Промисао помаже разумно-слободна бића, али им тим помагањем не нарушава, не уништава, не спутава слободу, пошто је сама слобода дар Божји, дар који сачињава срж природе разумних бића, дар који их чини оним што јесу, дар који им је Богом дат као неприкосновена, неотуђива, лична својина. Ту нема, нити може бити сукоба и неспоразума, јер Бог као неизменљиво Добар не уништава нити спутава даровану слободу, већ као Свезнајући — унапред зна све жеље и намере слободно-разумних бића, као Премудар — увек налази начина да о свему промишља не умањујући слободу разумних бића. Промислом својим Тросунчани Господ свагда и свуда дејствује тако да слобода његових створова остане вазда неприкосновена. „Треба знати, пише свети Дамаскин, да постоје многи начини Божјег промишљања, и они се не могу ни речима објаснити ни умом схватити“[99]. Човек

---

[97] Ad Serap. Epist. I, 28; t. 25. col. 596 A; ср. Ad Serap. Epist. III, 5; De Trinit. et. Spir. Sancto, 12 и 14; Ad Serap. Epist. I, 20 и 30; Contra arian. Orat, 3. 25; Contra gent. 41.

[98] De Spir. Sancto, c. 16; ср. блаж. Августин, De vera relig. c. VII, 13.

[99] De fid. II, 29; col. 968 B. „Имајући све то у виду, вели исти свети Отац, ми смо дужни да се дивимо свима делима Промисла, да их хвалимо и без испитивања (ἀνεξετάστως) примамо, макар многима она изгледала и неправедна, јер је промишљање Божје невидљиво и несхватљиво, а наше су мисли, дела и будућност познати једино Богу“ (ib. col. 964 C). Ср. блаж. Теородир, De providentia, Orat X.

не може да схвати начине промишљања Божјег о свету, учи свети Златоуст, јер се у главноме Промисао и састоји у томе што су узроци за нас недокучиви. Када то не би превазилазило наше схватање, неко би још могао уобразити да је човек узрок света[100].

Дејствујући на човекову слободну вољу божански тајанствено, промисао Божји не приморава је на зло, него је јача и орасположује за добро не спутавајући њену слободу. Он не присиљава покрете наше воље, него их помаже ка добру, а оставља их саме када хрле ка злу. Ако воља по своме слободном избору тежи добру, онда промисао помаже ту њену тежњу; а ако воља слободним хтењем тежи злу, промисао је напушта да би она радила самостално. „Дела промисла бивају или по благовољењу (κατ' εὐδοκίαν) или по допуштењу Божјем (κατὰ συγχώρησιν). По благовољењу бивају она која су неоспорно добра, а по попуштењу — супротна... Избор дела зависи од нас, а исход њихов зависи од Бога. Притом, исход добрих дела зависи од помоћи Божје, јер Бог по своме предзнању (κατὰ τὴν πρόγνωσιν) праведно помаже оне који са правом свешћу избирају добро; а исход рђавих дела зависи од остављености човека Богом, пошто Бог по предзнању своме праведно оставља човека"[1]. Бог тако дејствује својим промислом, да је све зло од нас, а све добро — како од нас тако и од његове помоћи. Бог не жели зла и не чини га, али га допушта, и оно бива по нашој вољи.[2] „Божанско Писмо и учење истине признају једног Бога који, иако над свим влада својом моћи, ипак много трпи по своме благовољењу. Он влада и над идолопоклоницима, али их трпи по својој незлобивости. Влада и над јеретицима који су Га се одметнули, али их трпи по своме великом снисхођењу; влада и над ђаволом, али и њега трпи: трпи га не по немоћи, као да је побеђен од њега. Јер ђаво је начало созданія Господня (Јов 40, 14); он је постао предмет потсмеха, не за самога Бога (пошто је то недостојно Бога)

---

[100] In Ephes, hom. 19, 4; ср. In Rom. hom, 16, 7.

[1] Св. Ј. Дамаскин, De fid. II, 29; col. 965 A. 968 A.

[2] Св. Ј. Златоуст, In 2 Tim. hom. 8, 4.

него за Анђеле Њиме створене. Бог је допустио ђаволу да продужи живот из два разлога, то јест: да би се ђаво, пошто буде побеђен, подвргао великој срамоти, а људи добили венце. О премудрог промисла Божјег! Он злу вољу претвара у средство спасења верујућих. Јер као што је мрску намеру браће Јосифове обратио у средство свога сопственог домостроја, и, допустивши им да из мржње продаду брата, нашао прилику да уздигне на царство онога кога је сам хтео, тако је и ђаволу допустио да војује против људи, да би се људи, победивши га, удостојили венаца, и да би се по одржаној победи сам ђаво, као побеђен од најслабијих, подвргао великој срамоти, а људи веома прославили као поборници онога који је некада био Арханђео".[3]

Иако Бог допушта слободној вољи људској да хоће и чини зло, ипак не допушта да се зло сасвим укорени и прошири и потпуно потисне добро. Последице злих дела Господ промислом својим упућује крајњем добру, ради кога су људи и створени. При томе људска воља није притешњена нити спутана, пошто се правилна употреба слободе састоји управо у томе да она тежи и греде крајњем богоназначеном циљу живота и света. Сагласно превечној намери својој о свету Бог упућује силе моралних бића циљу ради кога су и саздана. Али тим упућивањем Промислитељ не смета сазданој слободи разумних бића, него је потпомаже у правилном развићу њеном. Сазданој слободној вољи остављена је слобода делања. Она може несметано да изабира и чини добро или зло, али последице злих дела промисао Божји упућује крајњем циљу света.

2. Што важи за однос промисла Божјег према слободи сазданих бића, важи и за однос промисла према злу, јер је зло пород злоупотребљене слободе. У ствари, однос зла сазданих бића према промислу Божјем детерминисан је односом слободе сазданих бића према промислу. У суштини својој зло је једно: морално, а физичко зло је само последица, само пројекција, само рефлекс моралног зла у

[3] Св. Кирил. Јерусал., Catech. VIII, 4.

сфери вештаства. По природи својој зло није само голо одрицање добра, него стварно нарушавање богозданог поретка у свету духовном и физичком, стварно устајање против Творца, стварно богоборство, па било оно свесно или несвесно, промишљено или спонтано. Но при свему томе оно не уништава нити спутава Промислитеља света. А слобода сазданих бића има као главну одлику то што може хтети и чинити добро и зло, јер иначе добро или зло, учињени по неопходности, не би могли имати никакву моралну вредност. Бог допушта зло због неприкосновености човекове слободе која чини човека слободним моралним бићем. Хотећи и чинећи зло, човек као морално биће злоупотребљава богодану слободу своју, и тиме ради против воље Божје која претставља савршену пуноћу добра и савршени закон слободе[4], због чега Бог не може чинити зло, нити злом кушати разумна бића[5]. Али и дејствујући против воље Божје, човек не иступа из сфере промисла Божјег, јер је то немогуће. „Упамти, препоручује Ориген, да ништа не бива без промисла Божјег, ма да не (?) без воље. Много шта бива без воље Божје, а ништа без промисла“[6].

Премудри Промислитељ допушта морално зло, пошто је могућност греха неодељива од слободе разумних бића и не онемогућује дејствовање промисла. Али, с друге стране, преблаги Промислитељ употребљава све да слободу твари одврати од греха не одузимајући јој оно што је чини слободом: законом забрањује грех[7], прети грешницима и преступницима закона[8], обуздава их казнама, и ублажава последице зла. Бог не онемогућује зло у свету, јер би тиме онемогућио слободу разумно-моралних бића, коју им је сам дао; нити пак спречава зло у свету, јер би тиме ограничио слободу дејствовања моралних бића. У овом погледу, дејство промисла Божјег своди се само на допуштање греха, али ни у ком случају

[4] Јак. 1, 25. 17; 1 Јн. 1, 5.

[5] Јак. 1, 13.

[6] In Genes. hom. 3, 2.

[7] 2 Мојс. 20, 1–17.

[8] 5 Мојс. 27, 15–26, 2 Мојс. 21, 1–36; 22, 1–31; 23, 24–33.

не помаже нити подржава грех. Али и само допуштање греха ни у ком смислу не сме се схватити као Божји немар према судбини сазданих бића, већ једино и само као Његова жеља да не повреди његову слободу и дâ им маха да се самостално опредељују или за добро или за зло, гредући добровољно једном или другом. А како је велика љубав Божја према људима и како многобрижно старање Божје о њима и о васцелој творевини уопште, види се из тога што је Бог од самога почетка људског постојања на земљи, давао људима савете, заповести, законе, предочавао им пагубне последице греха и пустошно дејство зла. Али у свему томе Бог је само предлагао, а није приморавао људе на вршење Његове свете воље. Врхунац Божјег неисказаног човекољубља сачињава то што је људима за борбу са грехом и победу над њим дао старозаветно и новозаветно Откривење, слао у свет Пророке и изабранике, па најзад послао и Сина свог Јединородног, а у Њему и са Њим пружио људима и сва натприродна средства и све благодатне силе за победу над злом и задобијање вечног живота и блаженства[9].

У суштини својој физичко зло је последица моралног зла, тј. последица злоупотребљене слободе, слободе која је по своме самоопредељењу напустила вољу Божју као закон свога делања и пошла за богоборачком таштином духа зла и смрти[10]. Под физичким злом разумеју се: болести, земљотреси, помори, суше, глади, невоље, страдања разних врста у свету вештаственога. У односу свом према физичком злу Промислитељ показује бескрајно човекољубиву мудрост: разне облике његове обраћа у средства и лекове за лечење слободно — моралних бића од зла и греха и за усавршавање у добродетељи[11]. „Промисао Божји управља свим; и што се сматрало казном, показује се као лек“[12]. „Болести по градови-

[9] 2 Петр. 1, 3–9; Д. А. 1, 3.

[10] Рм. 8, 20; 1 Мојс. 3, 17.

[11] 3 Цар. 9, 7–9; 5 Мојс. 29, 22–28; Јерем. 22, 7–9; 2 Дневн. 33, 10–13; Прич. Сол. 17, 3; Сирах. 2, 5; 2 Кор. 1, 4–7; Рм. 5, 3; Д. А. 14, 22; 2 Сол. 1, 4; Јак. 1, 2–4.

[12] Блаж. Јероним, In Ezesh. c. 1.

ма и народима, вели свети Василије Велики, суше, неродице и невоље које свакога сусрећу у животу, заустављају растење греха. И свако зло такве врсте Бог шаље да би предупредио појаву истинских зала. Јер су и телесна страдања и спољашње невоље смишљене ради обуздања греха. Дакле, зло није од Бога, него Бог истребљује зло, као што лекар истребљује болест а не уноси је у тело. Рушење пак градова, земљотреси, поплаве, војнички порази, бродоломи, свако уништење многих људи које се дешава од земље или мора, од ваздуха или огња, и од свакога другога узрока, бивају ради тога да се остали опамете, јер Бог свенародне пороке лечи свенародним казнама"[13].

3. Поред многобрижног пормишљања Божјег о људима ипак се у овом свету често догађа да праведници страдају а грешници благују, што код неких изазива сумњу у праведност Божјег промишљања, а каткад и сумњу у постојање промисла уопште. При решавању овога проблема треба најпре установити шта је мерило праведног и грешног. Постоје, у главном, два таква мерила: људско и Божје. Људско мерило праведног и грешног, којим људи мере људе и деле их на праведнике и грешнике, због људске ограничености, несавршености и грешности није апсолутно и непогрешиво већ релативно и погрешиво, зато се не може узети као меродавно и пуноважно. Божје пак мерило праведног и грешног дато је, у свој савршености и непогрешности својој, у личности, животу и раду Богочовека Господа Исуса. Као једини безгрешан и једини свезнајући Он зна најсакривеније покрете душе и срца људског: зато и може непогрешно судити о људима, делити их на праведне и грешне, због чега сав суд (ἡ κρίσις πᾶσα) припада Њему[14]. Осим тога, треба имати на уму да постоји разлика између људског и Божјег мерила о томе што је благо и благостање. Људи често под благом и благостањем разумеју само земаљска добра и материјално благостање, трошно, пролазно, мољчаво, а Бог разуме благо духовно: истину,

[13] Quod Deus non est auctor malor. 5.

[14] Јн. 5, 22; 1 Кор. 4, 5; 1 Дневн. 28, 9; 1 Цар. 16, 7; Јерем. 11, 20; 17, 10; 20, 12; Апок. 2, 23; Пс. 7, 10.

правду, милосрђе, смиреност, кротост, љубав, молитву, пост, трпљење, страдање за истину Христову, једном речју: духовно благостање које се поклапа са духовним савршенством и блаженством, и које је вечно, непролазно, небеско, те га ни мољац ни рђа не може покварити, нити лупежи поткопати и украсти[15]. Јер се истинско благостање човеково, и богатство, и блаженство састоји у богаћењу Богом[16].

Бог понекад допушта и чини да праведници страдају на земљи, и то ради њихове користи — спасења душе. При томе треба имати на уму да на земљи нема ниједног праведника који би био потпуно чист од свакога греха и прљавштине[17]. Невоље и искушења, које промислом својим Бог допушта или шиље на људе, јесу чистилиште своје врсте, у коме се људи чисте и прекаљују као злато въ горинилѣ[18], и проналазе у себи силе за нове добродетељи као што су трпљење, великодушност, кротост, истрајност, које благодаћу изграђују унутрашњег, новог човека, човека кога Господ саздаје у правди и светињи истине"[19]. „Промисао Божји често допушта, вели свети Дамаскин, да праведник западне у невоље, да би се другима показала добродетељ која се скрива у њему, као што је случај са Јовом... Понекад Бог допушта да свети, побожни човек тешко страда, да не би отпао од праве савести нити пао у гордост због дароване му силе и благодати, као што је случај са апостолом Павлом"[20]. У свом промислитељском домостроју људског спасења Бог је невоље и страдања поставио као пут у Царство небеско[21]. Христоносни апостол објављује „да нам кроз многе невоље ваља ући у Царство Божје"[22].

---

[15] Мт. 6, 19–20; 19, 21; Лк. 12, 31–33.

[16] Лк. 12, 20–21; 1 Тм. 6, 17–19.

[17] Јов. 14, 4–5; Пс. 50, 7; 1 Јн. 1, 8; Прич. Сол. 24, 16; ср. блаж. Августин, Contra Faust. 1, 3.

[18] Прем. Сол. 3, 6; Сирах. 2, 5; Прич. Сол. 17, 3; ср. св. Григорије Богослов, Orat. 14, 30.

[19] Рм. 5, 3–5; 2 Кор. 4. 16; Еф. 4, 24; Јак. 1, 3–4; 2 Кор. 12, 5; 1. 5; Мт. 5, 40–42.

[20] De fid. II, 29; col. 965 A; ср. ib. col. 965 B.

[21] 2 Кор. 4, 10; 1 Сол. 3, 3; 2 Сол. 1, 5; 1 Петр. 2, 19–21; 4, 16; Јевр. 12, 6–8.

[22] Д. А. 14, 22; ср. Мт. 7, 14; Лк. 13, 24; 2 Тм. 2, 12; 3, 12.

Бог често према рђавим људима, безбожницима и грешницима, нарочито показује своју очинску љубав и доброту, обасипа их земаљским благом са промислитељском жељом да загреје и раскрави окорело срце њихово, да их разбуди на вечни циљ живота, да им отвори очи душе за небеске и вечне вредности, да их из блата и муља смртности изведе у лазур бесмртности, да изазове у њима спасоносно осећање тронутости и лековите сузе покајања и умиљења, да душегубно зло њихово савлада својим божанским добром[23].

Не треба заборављати еванђелску истину: сваки који зло чини — мрзи на добро и истину[24]; а зли људи, потстицани грехом у души, устају на праведнике, на добро и правду у њима, гоне их, муче, бију, па чак и убијају, и Бог промислом својим све то допушта, јер не жели да слободну делатност слободне воље људске спречи или уништи[25]. А судбина христоносних праведника над којима бди многобрижни промисао Божји изражена је апостолским речима: Сви који побожно хоће да живе у Христу Исусу биће гоњени[26]. Природно је што тако бива, јер свет који у злу лежи[27] не може и неће да љуби и поштује носиоце вечнога добра: христоносне праведнике. Али преблаги Промислитељ, и она зла која грешници чине праведницима, обраћа у корист по ове, јер они на бојиште са злом изводе своје дивне добродетељи: кротост, трпљење, праштање, молитву за гонитеље, благосиљање непријатеља, благодушност. А при томе силази на њих благодат Божја у изобиљу, теши их Утешитељ Благи, и они се осећају блажени и радостни у страдањима својим за правду Христову[28]. Безбожнике пак често и потајно мучи савест због злих дела њихових[29].

---

[23] Рм. 2, 4; 12. 20–21.

[24] Јн. 3, 20.

[25] Јн. 15, 18; 20; 1 Јн. 3, 13.

[26] 2 Тм. 3, 12; ср. Флб. 1, 29; Мт. 16, 24; Рм. 8, 17.

[27] 1 Јн. 5, 19.

[28] Мт. 5, 11–12; Д. А. 5, 40–41; 1 Петр. 3, 14; Мт. 10, 19–20. 22.

[29] Блаж. Августин. Enarr. in psalm. 53, 8.

При решавању овога проблема не треба губити из вида нарочито то, да овај садашњи живот није време у коме се одређује и досуђује потпуна и вечна награда за добра или казна за зла дела, већ је то свеправедним и премудрим промислом Божјим остављено за дан Страшнога суда. „Када нам је отворено Царство небеско, вели свети Златоуст, и обећана награда у будућем животу, онда је већ непристојно испитивати зашто праведници овде трпе невоље, а рђави људи живе у задовољствима. Јер када тамо свакога очекује награда по заслугама, нашто се узбуђивати овдашњим срећним или несрећним догађајима? Помоћу овдашњих невоља обучава Бог Њему покорне као јуначке борце, а слабије, нерадније и неспособне да поднесу ишта тешко уразумљује претходно на добра дела“[30]. Свети Златоуст набраја осам разлога због којих Светитељи страдају: 1) да не би због величине својих заслуга и чудеса пали у гордост; 2) да други не мисле о њима више него што доликује људској природи, сматрајући их за богове а не за људе; 3) да би се сила Божја показала кроз људе слабе и узама везане; 4) да би се јасније обелоданило њихово трпљење као трпљење људи који служе Богу не ради награде, него испољавају такву благодушност да и после великих невоља показују чисту љубав према Богу; 5) да бисмо размишљали о васкрсењу и били убеђени да ће они после овдашње смрти добити награду за овдашње трудове; 6) да би сви, када их снађу недаће, имали утеху и олакшање гледајући на њих и сећајући се њихових невоља; 7) да бисмо их подражавали као људе који имају исту природу с нама, и 8) да бисмо знали кога треба сматрати блаженим, а кога јадним и кукавним[31]. „Човекољубиви Бог, пише свети Василије Велики, употребљава суровост демона за наше исцељење као што мудри лекар употребљује змијин отров за лечење болесника“[32]. Погружен мишљу у тајанствене дубине промисла Божјег свети Златоуст вели: „За све о чему смо у недоумици ми ћемо говорити: судьбы

[30] Ad Stagyr. hom. 1, 8; ср. св. Григорије Богослов, Orat. 14, 31.

[31] De stat. 1, 6; ср. De diabol. hom. 1, 7.

[32] Comment. in Isar. c. 13, v. 5.

Твоя бездна многа (Пс. 35, 7). Јер и то што ми незнамо све, јесте дело премудрости Божје. Када би се ми покоравали Богу зато што знамо узроке догађајима, онда не би била велика награда наша, и наше покоравање Богу не би било израз вере; а када се ми, незнајући узроке, с љубављу покоравамо свима Божјим наредбама по истинској послушности и искреној вери, онда веома много користимо душама својим. Ми треба да смо убеђени у једно само: да Бог све шаље ради наше користи; а када нам сам начин није познат, не истраживати га, и не роптати, и не падати духом. Знати га — за нас је немогуће, и некорисно; немогуће, јер смо смртни; некорисно, јер се брзо подајемо гордости"[33]. И као резимирајући своја видовита размишљања о узроцима тајанственог дејствовања промисла Божјег исти свети учитељ васељене вели: „Има још много и других узрока, али су они скривени од нас а познати Творцу нашему — Богу"[34].

46. Јеретичка учења о промислу Божјем

Насупрот богооткривеној догматској истини о промислу Божјем стоје лажна учења разних јеретика о промислу, како оних рационалистичког правца тако и оних мистичког. Тако су у другом и трећем веку гностици и манихејци учили да светом влада судбина а не промисао; живот и смрт, богатство и сиромаштво, болест и здравље, и сви догађаји уопште зависе од судбине. У петом веку порицао је Пелагије да Бог промислом потпомаже разумне и слободне створове, јер је сматрао да се промисао коси са њиховом слободом, спречава је, онемогућава и уништава. У шеснаестом веку Цвингли и Калвин, као и сви предестинацијани, толико су потенцирали утицај промисла на разумна бића, да су порекли слободу ових и Бога прогласили виновником свију човекових поступака, без обзира на то јесу ли добри или рђави.

---

[33] Ad Stagyr. hom. 1, 7.

[34] ib. hom. 1, 9.

47. Превечни савет Божји о спасењу људи

Промишљање Божје о човеку почиње превечном мишљу Божјом о стварању човека, због чега је оно разливено по неиспитаним дубинама мудрости Божје. Биће човеково је такво да ни у једном стању свога постојања не може опстати и остати у категорији човечности без промисла Божјег. Нарочито се промисао Божји појачава и разноврсно испољава када је у питању пали човек, пало човечанство. Предвиђајући још пре стварања човека да ће овај по слободном дејству воље своје пасти у грех и залутати у беспућа и поноре зла, Бог је, побуђен човекољубљем, решио да палог човека спасе у своје време. Тога ради решило је Тројично Божанство да се паломе човеку пружи средство спасења оваплоћењем Јединородног Сина Божјег; ово спасење пали човек имао би да усвоји драговољно подвигом живе делотворне вере у оваплоћеног Сина Божјег. Ова превечна и неизказано тајанствена одлука Свете Тројице о спасењу рода људског и предодређењу средства за то спасење, назива се у Светом Писму: саветом и предзнањем Божјим (βουλὴ καὶ πρόγνωσις τοῦ Θεοῦ)[35], тајном воље Божје (τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος)[36], тајном, сакривеном од векова и од нараштаја (τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν)[37], тајном, сакривеном у Богу и од самих Анђела на небу[38], тајном спасења, предодређеном од Бога (ἥν προώρισεν ὁ Θεὸς) пре векова (πρὸ τῶν αἰώνων) на славу нашу[39].

О овом превечном савету Божјем и одлуци Божјој о спасењу палог човека оваплоћеним Сином Божјим сведочи сам оваплоћени Син. Он објављује о себи да је од Оца послат у свет да изврши вољу Његову и да сврши дело Његово (τὸ ἔργον αὐτοῦ)[40], да је добио заповест од Оца да душу своју положи за спасење људи[41]. Новозаветна благовест о

---

[35] Д. А. 2, 23.

[36] Еф. 1, 9.

[37] Кол. 1, 26; ср. Рм. 16, 25; 1 Петр. 1, 20.

[35] Еф. 3, 9–10.

[39] 1 Кор. 2, 7.

[40] Јн. 4, 34.

[41] Јн. 10, 17–18; 14, 31.

спасењу људи, оличена и остварена Богочовеком Господом Исусом, у ствари је испуњење одлуке Божје у превечном савету[42]. Још пре постања света (προ καταβολῆς κόσμου) Господ Исус је одређен да скупоценом крвљу својом искупи људе препорађајући их Духом Светим кроз веру у Тројично Божанство[43]. Пре вечних времена (πρὸ χρόνων αἰωνίων) у превечном Савету Божјем одређено је да се људи спасу посинаштвом Богу кроз Исуса Христа у светињи Духа и вери истине, и то благодаћу која је дата у Њему на драговољно усвајање од стране људи[44].

На превечну одлуку о оваквом домостројy спасења Триипостасни Господ био је побуђен једино неисказаном љубављу према свом саздању. То потврђује васцели живот и подвиг Спаситељев на земљи. Сав домострој спасења људи: од превечног Савета па кроз старозаветно Откривење, од старозаветног кроз новозаветно: оваплоћење Спасове, Његов живот, учење, страдање, распеће, смрт, васкрсење, вазнесење, благодатни живот богочовечанског тела Христовог — Цркве све до Страшнога суда, — показује непобитно да је дело спасења људи дело потпуно слободне, неизнуђене љубави Божје према роду људском. У припреми рода људског за спасење и у самој појави оваплоћеног Господа Исуса Христа показало се у пуноћи својој „човекољубље Спаситеља нашега Бога (ἡ φιλανθρωπία τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ)“[45]. О томе говоре речи самога Спаситеља Христа: Тако бо возлюби (ἠγάπησεν) Богъ міръ, яко и Сына своего единороднаго далъ есть, да всякъ вѣруяй въ онь не погибнетъ, но иматъ животъ вѣчный)[46]. Живећи љубављу као суштином свога бића[47], Бог показа љубав своју к нама тиме што Сина свог Јединородног посла на свет да живимо кроза Њ[48]. А оваплоћени Син показује

[42] Лк. 22, 22; Д. А. 2, 23; 3, 18; 4, 28.

[43] 1 Петр. 1, 19 — 23.

[44] 2 Тм. 1, 9; Еф. 1, 4–5; 2 Сол. 2, 11; Тит. 3, 4–6.

[45] Тит. 3, 4.

[46] Јн. 3, 16; ср. 1 Јн. 4, 8.

[47] Јн. 4, 16. 8.

[48] 1 Јн. 4, 9.

своје бескрајно човекољубље тиме што душу своју полаже да је опет узме; нико је не узима од Њега, него је сам од себе полаже[49]. Са премноге љубави своје према људима Бог их Господом Христом оживљава из греховне осмрћености, васкрсава их са Њим на нови живот у Духу Светом, преображава их у Њему чудном благодаћу својом[50]. Једном речју, сав домострој спасења људи кроз Сина Божјег као на јединој побуди Божјој за спасење људи.

48. Припрема рода људског за спасење

За велико дело спасења људи у Господу Христу од греха и смрти, које је у превечном Савету предодређено од Пресвете Тројице, човекољубиви Бог је постепено припремао род људски. Одредивши од вечности да палог човека спасе оваплоћењем, животом, смрћу и васкрсењем Јединородног Сина свог, Бог је своју одлуку привео у дело, не чим су први људи пали, ни ускоро после пада, него када је наступила „пуноћа времена (πλήρωμα τοῦ χρονοῦ)“[51], времена схваћеног и гледаног са гледишта Божјег, са гледишта вечности. Ова пуноћа времена, гледана изнутра, из самог времена, означава сазрелост греха у свету, његову претећу пустошност, потпуну ускислост људске природе квасцем греховности, савршену немоћ људске природе да себе собом спасе од греха и смрти, потпуну огрезлост људи у греху, свестрану осмрћеност и поробљеност смрћу: людіе сѣдящіи во тмѣ... въ странѣ и сѣни смертнѣй[52]. Човекољубиви Господ је могао да спасе прве људе одмах по паду, али би то спасење било више наметнуто, насилно, механичко. У премудром промислу свом Он је оставио да људи духовно сазру за спасење, да се оно јави као неопходна нужност њихових богочежњивих стремљења, уздаха и нада. Потребно је било да људи као разумно-слободна бића осете свим бићем својим сву гадост греха и сав ужас смрти, да са-

[49] Јн. 10, 17–18.

[50] Еф. 2, 4–6; Рм. 8, 10–11; 6, 4–5.

[51] Гал. 4. 4.

[52] Мт. 4, 16.

знаду сву дубину свога пада у грех и отпадништва од Бога, да пламено осете немоћ своју да себе собом спасу од греха и смрти и да драговољно развију у себи чежњу за Спаситељем и спасењем. У том циљу Бог је дуго времена и на разне начине припремао људе за спасење у Господу Исусу[53], што се показало у припремању свега човечанства, а нарочито у припремању изабраног народа Божјег.

49. Припрема рода људског од Адама до Авраама

Припремање рода људског за Спаситеља и спасење почиње од самог бунтовног отпадништва Адамовог од Бога. Одмах по грехопаду човекољубиви Господ је у промислитељској љубави својој открио Адаму и Еви тајну искупљења обећавши им да ће „Семе женино" сатрти змију = ђавола и његову творевину: грех и смрт, и спасти род људски[54], и тиме постати смисао и центар целокупне историје људске од Адама па до последњег човека на земљи. Ову прву благу вест у горкој атмосфери грехом затрованог и смрћу зараженог живота људског свети Оци су с правом назвали првоеванђељем. Она је првоеванђеље стога што in nuce садржи у себи мисао: да ће се Месија — Спаситељ родити од жене, сатрти кушача, ослободити човека од робовања греху, злу и смрти, и васпоставити између човека и Бога ону везу и онај однос који је постојао међу њима до грехопада. Ово првоеванђеље тако су схватили и сами прародитељи наши. Осећајући сав ужас свога стидног отпадништва од Бога они жуде за ослобођењем од греха и зла, и зато свог првог сина називају Кајином, тј. човеком од Бога[55], са потајном надом да он може бити то „Семе женино". Ламех назива сина свог Нојем, тј. успокојењем, говорећи: сей упокоитъ настъ отъ дѣлъ нашихъ и отъ печали рукъ нашихъ, и отъ земли, юже прокля Господь Богъ[56], чиме изражава наду у остварење прво-

[53] Јевр. 1, 1–3; 1 Петр. 1, 10; Еф. 1, 10; Ис. 9, 6.

[54] 1 Мојс. 3, 15.

[55] 1 Мојс. 4, 1.

[56] 1 Мојс. 5, 29.

еванђеља. Сам Ноје са своје стране изражава веру и наду у Искупитеља благословом који даје Симу и којим га означава као родоначалника обећаног Семена[57].

50. Припрема изабраног народа Божјег

Тајанственим дејством премудрог промисла свог Бог је у душама људи подржавао веру у будућег Спаситеља. Али та је вера под притиском умножених безакоња, нарочито после вавилонске пометње и расејавања народа, све више губила своју јасноћу и јачину, јер су је гушили безбожност, идолопоклонство и безакоње у злу подивљалих људи. Зло је толико било узело маха и освојило народе, да је претило да потпуно уништи веру у истинитога Бога и у обећанога Спаситеља. Да би то онемогућио, Бог је изабрао праведног Авраама и учинио га оцем изабраног народа, у коме се имала очувати вера у правога Бога и у Искупитеља, и у коме се имао јавити сам Спаситељ и Искупитељ света. Изабрани народ Бог је припремао за Спаситеља и спасење помоћу обећања, пророштава месијанских, праобраза, закона и помоћу целокупног религиозног домостроја.

1. *Обећања и пророштва у књигама Мојсејевим.* У изабраном народу обећање Божје о Искупитељу и вера у Њега преносили су се с колена на колено и били нарочито подржавани Богом и појачавани кроз изабранике Божје. Самог родоначалника изабраног народа, Авраама, Бог је, ради очувања истинске вере у једнога истинитога Бога, издвојио из свег рода људског, заповедио му да остави свој дом и крај, и дао му обећање да ће се „у њему благословити сви народи на земљи“[58]. То исто обећање поновио је Бог Исааку и Јакову[59], што показује да ни Авраам, ни Исаак, ни Јаков, нису те личности у којима ће се непосредно благословити сви народи земаљски, већ њихов необични Потомак — Месија, у коме ће се стварно на све народе излити благослов Божји, и омогућити и пружити свима народима спасење од греха и смр-

[57] 1 Мојс. 9, 26–27.

[58] 1 Мојс. 18. 18; 12, 3; 22. 18.

[59] 1 Мојс. 26, 4; 28. 14.

ти[60]. То потврђује и сам Спаситељ када вели: Авраамъ отецъ вашъ радъ бы былъ, да бы видѣлъ день мой: и видѣ и возрадовася[61]. Да би учврстио и одржао веру у будућег Месију, патријарх Јаков са свог самртничког одра оставља у наслеђе потомцима својим месијанско пророштво, у коме јасније одређује порекло Месије, време његовог доласка и власт над народима коју ће Он као Спаситељ имати: Не оскудѣетъ Князь и вождь отъ чреслъ его, дондеже пріидутъ отложеная ему, и той чаяніе языкоъ[62].

Пред смрт пророка Мојсеја Бог преко њега објављује пророштво о великом Пророку — Месији, који ће говорити истину Божју, бити посредник између Бога и људи, и, због непослушности према Њему, људи ће бити одговорни Господу: Пророка возставлю имъ отъ среды братіи ихъ, якоже тебе: и вдамъ слово мое во уста Его, и возглаголетъ имъ, якоже заповѣдаю ему; и человѣкъ той, иже не послушаетъ словесъ Его, елика возглаголетъ Пророкъ оный во имя мое, азъ отмщу отъ него[63]. Да овде није реч о неком обичном пророку већ о Пророку — Месији показује предање древне јудејске цркве које сведочи да: не уста више у Израиљу пророк као Мојсеј, којега Господ позна лицем к лицу[64]. Да се ово пророштво односи на Спаситеља — Месију, има много потврда у Новом Завету[65].

2. *Месијанска пророштва у Псалмима.* Сви су псалми, од првог до последњег, пуни месијанских мисли, очекивања, нада пророштава. Таквима их сматра Православна Црква кроз богоглагољива уста светог Атанасија Великог. Али ми ћемо се задржати само на најглавнијима од њих. Главном творцу богонадахнутих псалмова, пророку Давиду, Бог открива да ће се од колена његовог родити обећани Месија, коме ће Бог бити Отац и Он Богу Син, и чије ће царство бити вечно.[66]

---

[60] Гал. 3, 16; Д. А. 3, 25–26.

[61] Јн. 8. 56.

[62] 1 Мојс. 49, 10; ср. Јн. 5, 46; Лк. 2, 30–32.

[63] 5 Мојс. 18, 18–19; ср. 18, 5.

[64] 5 Мојс. 34, 10.

[65] Д. А. 3, 22–24; 7, 37; Мт. 17, 5; Лк. 2?, 44; Јн. 5, 46; 1, 45; 4. 25; 7, 16.

[66] 2 Цар. 7, 12–16. 19.

Стога се у Псалмима Давидовим све креће и кружи око будућег Месије као око сунца свих бића и нада. При подробној анализи Псалама могао би се из њих извајати читав лик будућег Месије—Спаситеља.

По надахнутом учењу Псалама обећани Искупитељ биће Помазаник—Месија (Maschiach); против Њега ће устати цареви и народи, али Он је Син Божји, и псалмопевац позива све народе да Га поштују као Сина, и да сву наду положе на Њега као Бога и Господа, да не би, отступајући од Њега, пропали на путевима својим.[67] У своме искупитељском подвигу на земљи Месија пролази кроз страдања као Господ са Господом, и, умирући праведан, очекује васкрсење, а са њим и обиље радости.[68] Страдања Месије за род људски биће велика; Он ће се осећати остављеним од Бога; Њему ће се ругати непријатељи, опколиће га као пси многи, и ругати Му се због његовог уздања у Господа; његове хаљине делиће међу собом, и за доламу бациће коцку; усред таквих страдања Страдалцу ће се кости расути, срце као восак истопити, језик за грло прионути, и у прах смртни бачен бити. Али се Господ неће оглушити о молитву његову и услишаће Га; а Он ће, после тога, испевати хвалу Богу, и Њему ће се поклонити сви незнабошци.[69] Месија—Страдалник принеће Богу жртву за грехе људи, и та ће жртва заменити собом све старозаветне жртве, јер ће се састојати у добровољном приносу тела Месијина, чиме ће се осветити људи који желе освећење и спасење.[70] Помазник Божји биће кротак и диван, пун кротке правде; десница ће његова чинити чудеса; покориће народе; престо ће његов бити вечан и непоколебљив, јер је Он — Бог, кога Бог помазује уљем радости; његове хаљине миришу смирном, алојем и касијом; име ће његово постати незаборавно, те ће га народи славити вавек века.[71] У односу према Го-

[67] Пс. 2, 2. 7. 11. 12.

[68] Пс. 15, 8. 10. 11; ср. Д. А. 2, 26–29; 13, 35–37.

[69] Пс. 21. 1–31; ср. Мт. 27, 46; Мк. 15, 34; Јн. 19, 22–24; Јевр. 19, 22–24; Мт. 27, 29; 27, 43; Јн. 19, 23–24.

[70] Пс. 39, 6–8; ср. Јевр. 10, 5–16.

[71] Пс. 44. 2–8. 18; ср. Јевр. 1. 8–9.

споду сам је Месија — Господ, и под ноге његове Господ ће положити непријатеље његове, јер је Он од вечности рођени Син Божји. Али Месија је не само Господ, него и вечни свештеник, који има вавек приносити жртву за грехе других: Ты иерей во вѣкъ по чину Мелхиседекову.[72]

3. *Месијанска пророштва у Пророка.* Уколико је човечанство током времена све више и дубље залазило у историју, и уколико су понорнице греховности биле све размреженије, многобројније и понорније, утолико је Бог све јаче и очигледније подржавао месијанске наде у изабраном народу, откривајући му кроз Пророке све јасније и јасније тајну будућег Месије. Кроз мрачне епохе људских порока и црвене магле страсти, Пророци су пролазили богочежњиво, објављујући дане Месијине и сведочећи да ће спасоносним именом његовим примити опроштење грехова сви који Га верују[73]. И док су душе људске замирале на прашумским беспућима греховности и смртности, Пророци су Духом Светим указивали на вијугаву стазу вере која води и одводи Месији и Спаситељу[74]. Сви су они били трубе Духа Светога које најављују долазак Господа Спаситеља са свима неисказаним дарима његове благодати и свих сила потребних за живот вечни и спасење.

У свештеној чежњи за Месијом пророк Јоиљ је претсказао да ће се у дане Месије — Искупитеља Дух Свети изобилно излити на све који буду веровали у Њега, и да ће се спасти сви који буду призивали име Његово[75].

У пророчком надахнућу свом пророк Амос је објавио да ће Господ васпоставити палу скинију Давидову, тј. Цркву Божију, саградити је за навек, и она ће овладати свим народима[76].

У узбудљивој пророчкој визији пророк Осија претсказује да ће доћи велики дан у који ће Господ Бог помиловати и

---

[72] Пс. 109, 1. 3. 4; ср. Мт. 22, 42–45; Мк. 12, 35–37; Лк. 20, 41–44; Д. А. 2, 34–36; Јевр. 1, 13; 7, 17.

[73] Д. А. 3. 24; 10, 43.

[74] 2 Петр. 1, 21; Еф. 3, 5.

[75] Јоиљ, 2, 28–32; ср. Д. А. 2, 16–21.

[76] Амос, 9, 11–12; ср. Д. А. 15–16.

спасти дом Јудин; и намножиће се синови Израиљеви као песак морски који се не може измерити ни избројати, и постаће синови Бога живога. После многих пометњи и лутања синови Израиљеви ће се обратити и затражити Господа Бога свог и Давида цара свог, и побожно ће приступити Господу и благости његовој у последње дане, и Он ће завити ране њихове и исцелити их, и дати им живот и познање Бога. Што је најглавније, Месија ће их избавити од ада и смрти: гдѣ пря твоя, смерте? гдѣ остенъ твой, аде?[77]

Месијанска пророштва пророка Исаије су све саме богодане визије еванђелски јасне, живе и убедљиве, те га свети Оци, с правом, називају старозаветним еванђелистом. Он је претсказао да ће се Месија родити од Деве и назвати Емануил, што значи: с нама Бог[78]. Он ће се родити као дете, мада је Син Божји; Он је велика совѣта Ангелъ, чуденъ, совѣтникъ, Богъ крѣпкій, Властитель, Књязь мира, Отецъ будущаго вѣка[79]. Он ће бити испуњен Духом Господњим и помазан Господом, да би објавио благе вести народима, завио рањене у срцу, огласио слободу сужњима, тешио тужне, проповедао пријатну годину Господњу[80]. Он ће чинити велика чудеса: отвараће очи слепима, уши глувима; исцељиваће хроме и немуште; красота Божја залиће свет, пустиња ће процветати као ружа, и вечна радост биће на Сиону[81]. Кротки Месија објавиће праведни суд народима; трске „стучене неће преломити; јављаће суд по истини; Господ ће учинити да Он буде завет и светлост народима, да отвори очи слепцима, да изведе сужње из затвора и из тамнице који седе у тами; Он ће водити слепе путем којег нису знали, обратиће пред њима мрак у светлост и што је неравно у равно[82]. Господ ће Месију учинити светлошћу народима, да би се спасење проширило на све народе[83], те ће и они који ходе у та-

---

[77] Осија 1, 11. 7. 10; 3, 4–5; 6, 1–3; 13, 14; ср. Рм. 9, 26; 1 Петр. 2, 10; 1 Кор. 15, 4; 15, 45; Јевр. 2, 14.

[78] Ис. 7, 14; ср. Мт. 1, 22–23.

[79] Ис. 9, 6.

[80] Ис. 11, 2; 61, 1–2; ср. Лк. 4, 13–22.

[81] Ис. 35, 1–10; ср. Мт. 11, 4–5; 15, 30.

[82] Ис. 42, 1–7. 16; ср. Мт. 12, 18–21; Д. А. 1, 47; Лк. 4. 18.

[83] Ис. 49, 6; ср. Д. А. 13, 47.

ми видети светлост велику, и онима који седе у сени смртној засветлиће видело[84], и сва ће се земља испунити познања Господњега[85]. Месија ће спасавати спасењем вечним, и отворити свети пут по коме неће ићи нечисти, и на светој гори утврдиће се дом Господњи око кога ће се стицати сви народи и коме ће се поклонити свако колено земаљско[86]. Али вечно искупљење за људе Месија ће стећи тиме што ће као Искупитељ принети себе на жртву за греха људске. Он ће бити без славе, презрен и одбачен између људи, као онај кога свак заклања лице, нагрђен болестима и немоћима нашим; биће убројан међу злочинце, људи Га неће сматрати ни за шта, и мислиће да Га Бог бије и мучи. Али Он сам неће учинити греха, нити ће се превара наћи у устима његовим, него ће немоћи наше узети на себе и болести наше понети; биће рањен за грехе наше и мучен за безакоња наша; као овца биће вођен на заклање и безгласан као јагње пред оним који га стриже, да бисмо се ранама његовим исцелили. Он ће драговољно предати душу своју на смрт, и бити сахрањен у богаташа, ма да ће Му одредити гроб са злочинцима. А када душу своју буде принео на жртву за грехе света, Он ће видети дуговечно потомство, оправдаће многе и грехе њихове узеће на себе[87]. Зато што ће душу своју драговољно предати на смрт, добиће удео са великашима и са силнима ће делити добит, те ће тако прослављени Страдалник бити предмет побожног дивљења, поштовања и уздања за народе и за цареве[88]. Али царство Месије — Страдалника биће не земаљско него духовно и благодатно, пуно познања Господњега, правде, истине, мудрости, љубави, мира, светости и светлости, и када ће Месија позвати све народе преко својих Апостола и следбеника[89].

---

[84] Ис. 9, 2; ср. Мт. 4, 16.

[85] Ис. 11, 9.

[86] Ис. 45, 17; 35, 8; 11, 9; 2, 2; 45, 23.

[87] Ис. 52, 14; 53, 2–12; 50, 6; ср. Јн. 1, 11; Мт. 8, 17; Рм. 4, 25; 5, 10; 1 Кор. 15, 3; 1 Петр. 2, 24; Мт. 26, 63; 27, 12; Мк. 15, 61; Д. А. 8, 32–33; 1 Петр. 2, 23; 1 Јн. 3, 5; Мк. 15, 28; Лк. 22, 37; Мт. 27, 57. 59; Јн. 10, 11–18; Мт. 20, 28.

[88] Ис. 53, 12; 52, 13–15; 11. 10.

[89] Ис. 11, 1–9; 2, 2–5; 9, 7; 49, 6–9; 65, 1; 66, 19.

Савременик пророка Исаије пророк Михеј претсказао је да ће се Месија родити у Витлејему јудејскоме, истичући при том вечно рођење Месијино од Бога Оца. Месија ће основати вечити дом Господњи, и учиће све људе путевима Господњим, сакупиће све скрушене, прогнане и унижене, и цароваће вавек века[90].

У време вавилонскога ропства велики начелник изабраног народа, пророк Јеремија, претсказао је кроз плачне визије своје да ће се јавити Месија који ће се звати: Господъ (Jehovah) праведнъ нашъ[91]. Он ће основати завѣтъ новъ, савршенији од прећашњег, и биће написан на срцима људским; у њему ће се опростити греси људима, и сви ће познати Господа; и Господ ће им дати путь инъ и сердце ино, и завет нови биће завѣтъ вѣчный[92].

У чемерном вавилонском ропству пророк Језекиљ тешио је своје саплеменике радосним претсказањем да ће Господ слугу свога Давида, тј. његовог потомка — Месију учинити јединим Пастирем, и основати завѣтъ вѣченъ, у коме ће сви имати једно срце и један нови дух, и ходити по заповестима Господњим и држати и извршавати уредбе Божје[93].

Пророк Данило је видовитом душом својом са великом историском тачношћу претсказао време доласка царства Месијиног, кога он назива Сином човечјим. То је богољубљени пророк учинио у своме пророштву о седминама, које му је открио Божји весник архангел Гаврил[94].

У своме пророчком надахнућу пророк Захарија провидео је у далеку будућност и претсказао царски, и, у исто време, кротки и смирени улазак Спаситељев у Јерусалим, издавање Њега за тридесет сребрника, бежање ученика његових од Њега као бежање оваца од пораженог пастира, и пробадање копљем ребра његовог[95].

---

[90] Михеј, 5, 2; 4, 1–7; ср. Мт. 2, 5–6; Јн. 7, 42; Лк. 1, 33.

[91] Јерем. 23, 6.

[92] Јерем. 31, 31–34; 32, 39–40; ср. Јевр. 8, 8; Рм. 11, 27; Јевр. 8, 10–11; Д. А. 10, 43.

[93] Језек. 37, 24. 26; 34. 23–31; 11, 19–20; ср. Јвер. 13, 20.

[94] Дан. 7, 13; 9, 24–27.

[95] Зах. 9, 9; 11, 12; 13, 7; 12, 10; ср. Мт. 21, 5; Јн. 12, 15; Мт. 26. 15; 26, 31; Мк. 14, 27; Јн. 19, 37; Апок. 1, 7.

Пророк Авакум је проповедао: да ће Искупитељ зацело доћи и неће одоцнити; Његовим доласком земља ће се напунити познања славе Господње као што је море пуно воде, и праведник ће жив бити од вере своје у Њега, и радовати се у Богу спасења Свога[96].

Пророк Агеј, тешећи народ који се при освећењу другог храма јерусалимског с тугом сећао величнаствености првога храма, претсказао је у божанском надахнућу да ће у скорој будућности Господ потрести небеса и земљу, и доћи изабрани из свију народа и напунити храм славе, и слава ће овога храма бити већа него она првога, јер ће се у њему јавити Искупитељ и зацарити мир свој[97].

Пророк Малахија је у своме пророчком надахнућу објавио пророштво о Претечи као Анђелу који ће доћи непосредно пред Искупитељем и припремити пут пред Њим који је Господ и Ангелъ завѣта[98].

4. *Други начини припрема изабраног народа.* У промишљенском припремању изабраног народа за будуће искупљење и спасење Искупитељем Бог је употребљавао и праобразе (τύποι), у којима се давало или пророштво, или наговештај, или праслика Искупитеља, његовог дела, његовог царства, и то не у речима него у личностима, догађајима и свештенорадњама Старога Завета. Тако нека историска лица имају праобразни значај у односу према Месији, на пр. Мелхиседек, цар Давид, пророк Јона. Пророк Давид назива Месију свештеником по чину Мелхиседекову[99]; други пак пророци називају Месију Давидом[100]. Сам Спаситељ указује на Јонин тродневни боравак у утроби кита као на праобраз свога тродневног боравка у утроби земље[1]. Старозаветне жртве, пасхално јагње, прелаз преко Црвеног мора, мана, вода из камена, бакарна змија, обрезање, све

---

[96] Авак. 2, 3. 4. 14; 3, 18; ср. Јевр. 10, 37; Рм. 1, 17; Гал. 3, 11.

[97] Агеј, 2, 7–10; ср. Јевр. 12, 26.

[98] Малах. 3, 1; 4, 5–6; ср. Мт. 11, 10; Мк. 1, 2; Лк. 7, 27; Мт. 17, 10–13; Мк. 9; 11–13; Лк. 1, 17.

[99] Пс. 109; ср. Јевр. 5. 6; 7, 17;

[100] Јерем. 30. 9; Језек. 34, 24.

[1] Мт. 12, 40; 16, 4; Лк. 11, 29; 1 Кор. 15, 4; Јона 2, 3.

то има свој праобразни смисао у односу на Месију и Његово царство, по речи светог Апостола: Сія же вся образы (τύποι) прилучахуся онѣмъ; писана же быша въ научение наше[2]. Исто тако, сав обредни закон Мојсејев са свима обредима жртвоприношења, чишћења, кропљења, праобразовао је новозаветно Царство Месијино, и био је сѣнь грядущихъ благъ, а не самый образъ вещей[3], јер је самый образъ вещей дат и откривен у Цркви Христовој која је тело Његово[4].

Не само обредним, већ и моралним и грађанским законом Бог је припремао изабрани народ за вечни морални закон, који је имао објавити Месија и дати људима благодатну силу за његово извршење. Немоћан да људима да савршенство и да их спасе греха и смрти, старозаветни закон је будио и продубљивао сазнање о грешности, а тиме појачавао чежњу за Искупитељем од греха и упућивао људе вери у Њега.[5] Зато апостол Павле и назива старозаветни закон васпитачем ка Христу (παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν)[6], јер је Христос кончина закона (τέλος νόμου).[7] И сви старозаветни праведници постали су и били су праведници том вером у будућег Месију, вером која их је водила кроз најмрачнија страдања и учинила их победиоцима у свима искушењима.[8] У ствари, целокупно старозаветно Откривење водило је кроз све путеве ка Месији — Господу Исусу; сва старозаветна чуда указивала су на Њега — највеће Чудо; сви пророци упућивали су Њему — највећем Пророку; све свештенство чезнуло је за Њим — вечним Првосвештеником; сва вера хитала је Њему — Зачетнику и Завршитељу вере; сав закон водио је Њему — вечном Законодавцу; сва немоћ људска вапила је за Њим — јединим Спаситељем.

---

[2] 1 Кор. 10, 11; Рм. 15, 4; Гол. 4, 22–31.

[3] Јевр. 10, 1.

[4] Кол. 2, 17.

[5] Рм. 8, 3; 3, 20; 7, 7–8; Јевр. 10, 1.

[6] Гал. 3, 24.

[7] Рм. 10, 4.

[8] Јевр. 11, 13. 39. 40; 12, 1–2.

51. Припрема незнабожаца за Спаситеља и спасење

У своме промислитељаком старању човекољубиви Господ је не само изабрани народ него и незнабошце припремао нарочитим средствима за Спаситеља и спасење. Иако је Бог, по речи светог Апостола, у прошавшим нараштајима пустио све народе да иду својим путевима,[9] и није им дао непосредно Откривење, ипак их није сасвим одбацио у грешности њиховој, нити им оставио себе непосведочена,[10] него их је доброчинствима својим припремао за Спаситеља. Промислитељском љубављу својом Он их је помоћу чудесно уређене видљиве природе и њених мудрих закона поучавао у истинском богопознању и богопоштовању, те они не могу имати изговора за одрицање правога Бога.[11] Упоредо са тим они су у боголикој души својој, иако помраченој грехом, имали неуђутног учитеља о Богу, истини Божјој и добру Божјем. И заиста, они су за Спаситеља и спасење били припремани моралним законом који је Бог написао у срцима њиховим те је дејствовао кроз савест њихову.[12] Сва историја древних народа, вођена промислом Божјим,[13] припремала је народе за појаву Спаситеља. Само расејавање изабраног народа припомогло је припреми незнабожаца за долазак Месије, јер су се ови упознали са светим истинама Откривења, пошто је Свето Писмо било преведено на грчки језик. Колико је богочежњивости било у душама незнабожаца сведочи нам Свето Еванђеље, јер је Господ Христос за живота на земљи сретао у незнабожаца тако дирљиву веру какву није налазио ни у синова изабраног народа Божјег. Уопште, човекољубиви промисао Божји дејствовао је у душима свих људи неисказано мудро и милостиво, и њихове су се богочежњиве душе свесно или несвесно, вољно или невољно, отимале ка будућем Спаситељу, и кроз све своје наде и уздахе, молитве и сузе, страдања и невоље, ноћи и поноћи хитале ка Њему — јединој Светлости живота и истине у обадва света.

---

[9] Д. А. 14, 16.
[10] Д. А. 14. 17.
[11] Рм. 1, 19–20.
[12] Рм. 2, 14–15.
[13] Дан. 2, 21; 4, 14; ср. блаж. Теодорит, De providentia, Orat. X.

Садржај:

Предговор 9

УВОД

1. Појам о догматици 15
2. Појам о догматима 15
3. Особине догмата 18
   а) богооткривеност 18
   б) црквеност 20
   в) општеобавезност 22
   г) неизменљивост 25
4. Догмати и Свето Откривење 26
   а) догмати и Свето Писмо 29
   б) догматии Свето Предање 32
5. Догмати и разум 38
6. Црква и догмати 47
7. Извори догматике као науке 54
   а) символи 54
   б) одлуке Васељенских и Помесних сабора 57
   в) вероисповедања Светих Отаца и Учитеља Цркве 58
8. Задатак догматике 61
9. Руководно начело у догматици 61
10. Метод у догматици 63
11. Подела догматике 64
12. Историја православне догматике 65
    1. Први период 65
    2. Други период 69

ДЕО ПРВИ

ОДЕЉАК ПРВИ

Бог у суштини

13. Постојање Бога 75
14. Садржина, каквоћа и границе богопознања 80

15. О Бићу Божјем и његовим својствима 93
16. Подела божанских својстава 99
а) самобитност 99
б) неизменљивост 101
в) вечност 104
г) свудаприсутност 107
д) духовност 111
18. Ум Божји 116
Својства ума Божјег 116
а) свезнање 116
б) премудрост 119
19. Воља Божја 119
Својства воље Божје 121
а) слобода 121
б) свемогућство 122
в) светост 124
г) правда 127
20. Осећање Божје 131
Својства осећања Божјег 131
а) блаженство 131
б) љубав 132
21. Јединство бића Божјег 133

ОДЕЉАК ДРУГИ

22. Догмат о Светој Тројици 139
Тројичност лица у једносушном Богу 146
23. Учење Светог Откривења и Светог Предања 146
а) Стари Завет 148
б) Нови Завет 152
24. Божанство и једносушност Лица Свете Тројице 155
а) Божанство Оца 157
б) Божанство Сина 158
в) Божанство Светога Духа 164
25. Лична својства Божанских Лица Пресвете Тројице 169
а) лично својство Оца 177
б) лично својство Сина 185
в) лично својство Светога Духа 193
26. Антитринитарне јереси 200
27. Filioque (историјат) 214

28. Критика римокатоличког учења о Filioque 217

ДЕО ДРУГИ

Однос Бога према твари

ОДЕЉАК ПРВИ

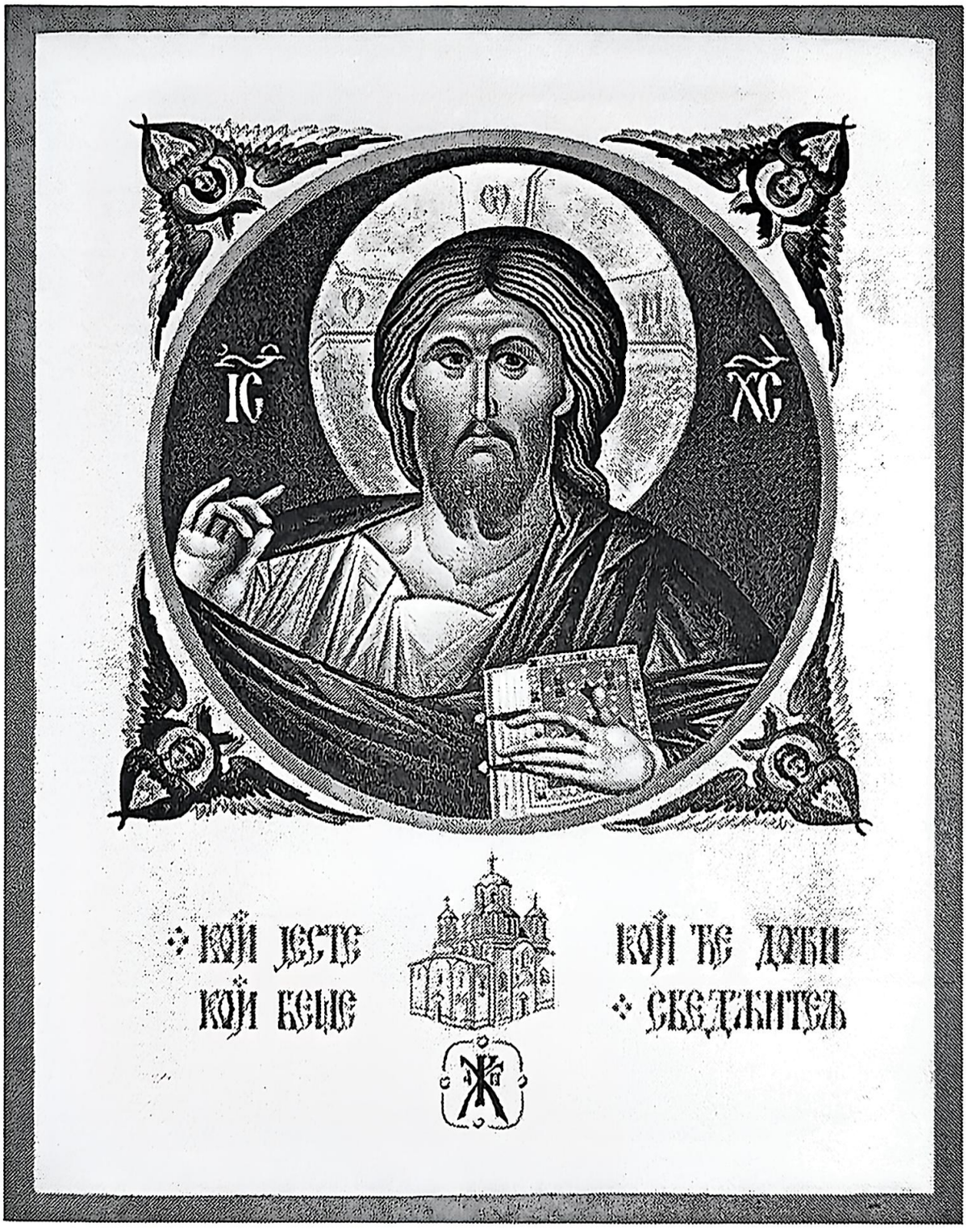
Бог као Творац света

29. Постанак света уопште 237
30. Јеретичка учења о постанку света 251
31. Постанак духовног света 252
32. О злим дусима 266
33. Заблудна учења о Анђелима и злим дусима 276
34. Постанак човечанског света 276
35. О првобитном стању човека 289
36. Прворођни грех, његови узроци и последице 300
37. Суштина и значај прародитељског греха 304
38. Последице прворођног греха по прародитеље 308
39. Наследност прворођног греха 316
40. Заблудна учења о прворођном греху 331
41. Преглед и критика римокатоличког и протестантског учења о прворођном греху 333

ОДЕЉАК ДРУГИ

Бог као Промислитељ

42. О Божјем промислу 339
43. Промишљање Божје о човеку до пада 347
44. Божје промишљање о човеку после пада 348
45. Однос промисла Божјег према слободи разумних твари и према злу у свету 353
46. Јеретичка учења о промислу Божјем 362
47. Превечни савет Божји о спасењу људи 363
48. Припрема рода људског за спасење 365
49. Припрема рода људског од Адама до Авраама 366
50. Припреме изабраног народа Божјег 367
51. Припреме незнабожаца за Спаситеља и спасење 376


ІС
ХС
КОЙ ЈЕСТЕ
КОЙ БЕЩЕ
КОЙ ТЕ ДОБИ
СВЕДЖИТЕЉ

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

271.2-284

ПОПОВИЋ, Јустин
Догматика православне цркве. 1 / преподобни Отац Јустин. – Београд : Задужбина „Свети Јован Златоусти“ Аве Јустина Ћелијског ; Ваљево : Манастир Ћелије, 2003 (Београд : Финеграф). – 384 стр. ; 24 cm. – (Сабрана дела Светог Јустина Новог : у 30 књига ; књ. 17)

Тираж 3000.
Напомене и библиографске референце уз текст.

ISBN 86-83841-04-9

а) Православна догматика
COBISS.SR-ID 106867724